حاشیه بر الهیات شفا المولینا المدقق
آخوند ملا صدرای الشیرازی

بسم الله الرحمن الرحيم

قدس سره ان العلوم الفلسفة كما قد اشير اليه لمح ذكر الشيخ في الفصل الثاني
من الفن الاول من الجملة الاولى وهي في المنطق ان الغرض في الفلسفة ان يوقف
على حقايق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة
اما ما ليس وجوده باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول تسمى حكمة نظرية
ومعرفة الامور التي من القسم الثاني تسمى حكمة عملية والفلسفة النظرية انما الغاية فيها
تكميل النفس بان يعلم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا
بان تعلم فقط بل بان تعلم ما يعمل به فتعمل فالنظرية غايتها اعتقاد راي ليس بعمل و
العملية غايتها معرفة راي هو في عمل فالنظرية اولى بان ينسب الى الراي انتهى اعلم ان
النظري والعملي يستعملان بالاشتراك الصناعي كما نبه عليه العلامة الشيرازي
في شرح الكليات من قانون في ثلثة معان احدها في تقسيم العلوم مطلقا فيقال
العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية متعلقة بها فالمنطق و
الحكمة العملية والطب العملي وعلم الكتابة والخياطة كلها داخلة في العملي المذكور
هناك لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل سواء كان العمل ذهنيا كالمنطق او
خارجيا كالطب مثلا وثانيها في تقسيم الحكمة وهو المذكور هيهنا وفي ذلك الموضع
في كتاب المنطق للشفاء وفي كتاب الطبيعيات منه وهذا التقسيم باعتبار الموضوع
فالمنطق عندنا وعند من لم يعتبر قيد الاعيان في تعريف الحكمة داخل في الحكمة
النظرية كما قال الشيخ في الاشارات وفي الحكمة المشرقية دون العملية اذ ليس بحث الا
عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ومن ذلك البحث

بعلم

يعلم كيفية العمل الذي هو الفكر اذ ليس يلزم من تعلق العلم بكيفية عمل ان يكون ذلك العمل
موضوعه كما في الحكمة العملية واما عند غيرنا فمن يعتبر قيد الاعيان في التعريف فيكون
المنطق خارجا عن القسمين جميعا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها اما عملية
اي يتوقف حصولها على ممارسة العمل والتمرن فيه او نظرية لا يتوقف عليهما وعلى
هذا يكون علم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب مطلقا خارجة عن
العملية بهذا المعنى اذ لا حاجة في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الكتابة
والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة لحصول العقل بالفعل
ينبغي ان يعلم ان النفس الانسانية وان كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب
التحليل الذهني والاعتبار العقلي من امرين احدهما ما به يكون بالفعل وثانيهما
ما به يكون بالقوة فهي بالاعتبار الاول صورة محصلة للمادة الجسمانية الحيوانية
انسانا بالفعل فاعلة لاثارها مدبرة لقواها محركة لاعضائها باستخدام القوى و
الادوات وبالاعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما يفيض عليها من الصور و
الاعراض من باب الكمالات النفسانية فالاعراض كالعلوم التصورية والتصديقية
وساير الاحوال والاخلاق والصور الجوهرية كحصول العقل بالفعل الذي يصير
الانسان من ضرب الملائكة العلويين وما يقابله كما فصل في موضعه واعلم ان الكمال
ما يتم به الشيء كما ان الصورة ما يوجد به الشيء بالفعل والغاية ما لاجله الشيء وهي
ايضا كمال وصورة لكن بالنسبة الى مرتبة اخرى فوق ما هي غاية له فالشيء الواحد قد
يكون صورة وكمالا وغاية باعتبارات مختلفة فالنفس الانسانية مثلا كمال اول
للانسان بما هو انسان وصورة لبدنه وغاية للحيوان بما هو حيوان فكل غاية كمال
وليس كل كمال غاية وقد يكون لشيء واحد غايات متعاقبة كما يوجد لصور
مترادفة متكاملة اذا تقرر هذا فقوله لحصول العلم التصوري والتصديقي اشارة
الى الكمال الاول للقوة النفسانية العاملة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني
وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة النظرية ولاجل ذلك اتى الشيخ
فيه باللام وفي الاول بالباء ولا ينافيه قوله فيكون الغاية فيها حصول راي و
اعتقاد لان هذه الغاية ليست غاية اخيرة هي العقل بالفعل فحصول العلم التصوري

والتصديق صورة وكمال اول للنفس العاقلة باعتبار وغاية باعتبار للعقل
الهيولاني ولان العمليه هي التي تطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية
الى كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل تامل لوجهين احدهما ان كل ما يعلم
ليعمل به يكون غايته نفس العمل وغاية غايته حصول ملكة العدالة للنفس وهي امر
عدمي والمطرفيه امران الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى الشهوية
والغضبية والوهمية لئلا يزاحم العقل النظري في تحصيل كمالاته والثاني حصول
هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواها ليستعملها على وفق المصلحة في طريق
الهداية واصابة الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا لشيء وان كان نافعا والثاني
كمالا للقوة العملية لا للقوة النظرية وثانيهما انه يلزم على ما ذكره استكمال العالي
لاجل السافل خدمة له وان يكون كمال السافل غاية لكمال العالي و
ذكر ان النظرية منحصرة في اقسام ثلثة اه ذكر الشيخ في ذلك الفصل ان الاشياء
الموجودة التي ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هي بالقسمة الاولى على قسمين احدهما
الامور التي تخالط الحركة والثاني الامور التي لا تخالط الحركة مثل العقل والباري و
الامور التي تخالط الحركة على ضربين اما ان لا يكون لا وجود لها الا بحيث يجوز ان
يخالط الحركة مثل الانسانية والتربيع واما ان يكون لها وجود دون ذلك فالكون
على قسمين فانها اما ان يكون لا في القوام ولا في الوهم يصح عليها ان تجرد عن مادة معينة
كصورة الانسانية والفرسية واما ان يصح عليها ذلك في الوهم دون القوام
مثل التربيع فانه لا يحوج تصوره الى ان يختص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة
واما الامور التي يصح ان تخالط الحركة ولها وجود دون ذلك فهي مثل الهوية والوحدة
والكثرة والعلية فيكون الامور التي يصح عليها ان تجرد عن الحركة اما ان يكون صحتها
صحة الوجوب واما ان لا يكون صحتها صحة الوجوب بل يكون بحيث لا يمتنع لها ذلك مثل
حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها
من حيث هي هي ولا يفارق ذلك النظر النظر اليها من حيث هي مجردة فانها يكون
من جملة النظر الذي يكون في الاشياء لا من حيث هي في مادة الا اذ هي من حيث هي
هي لا في مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها عرض ولا يكون في الوجود الا في

مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح توهمه الا ان يكون مع نسبة
الى المادة النوعيه والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نار او هواء وفي
الكثير من حيث هو اسطقسات وفي العلة من حيث هي مثل حرارة او برودة
وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس اي مبدأ حركة بدن وان كان يجوز مفارقته
بذاته واما ان يكون ذلك العرض وان كان لا يعرض مع نسبة الى مادة وتخالط
حركة فانه قد يتوهم احواله ويبان من غير نظر في المادة المعينة والحركة مثل الجمع
والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وساير الاحوال التي تلحق العدد و
هو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة ولكن تصور
ذلك قد يجرد تجريدا ما حتى لا يحتاج فيه الى تعيين مادة مواد نوعية فاصناف
العلوم اما ان يتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في حركة تصورا او قواما
ويتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان يتناول اعتبار الموجودات من حيث هي
مفارقة لتلك تصورا لا قواما واما ان يتناول من حيث هي مفارقة قواما وتصورا
فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعي والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض و
علم العدد المشهور منه واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك
العلم والقسم الثالث هو العلم الالهي واذ الموجودات في الطبع على هذه الاقسام
الثلثة فالعلوم النظرية الفلسفية هي هذه انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله لما فيه من
الفوايد وذكر الاعتبارات والحيثيات لاعيان الموجودات التي بها يتميز اقسام
الحكمة النظرية بعضها عن بعض ويتكثر فوق الثلثة لتكثر موضوعاتها كذلك من جهة
اختلاف الحيثية فان اختلاف الموضوعات للعلوم قد يكون بالذات كموضوعي الالهي
والطبيعي وكموضوعي الهندسة والحساب فان احدهما الكم المتصل والاخر الكم المنفصل
وقد يكون بالصفات والاعتبارات كمباحث الكثرة من الفلسفة الاولى ومباحث
علم الحساب من الرياضي فان موضوعهما جميعا هو العدد وهو امر واحد مشترك فيهما
بالذات يختلف بالاعتبار فان العارض للماديات من العدد موضوع لعلم الحساب
والكائن البحث عنه هناك ليس من حيث التجرد في الوهم والماخوذ من حيث هو
مطلقا داخل في موضوعات العلم الكلي وبهذا يندفع بحث صاحب المطارحات عن

الشيخ وغيره من الحكماء في هذا المقام حيث جعلوا الحساب من التعاليم وقد فرق
من الحساب والهندسة بان موضوع الحساب العدد وهو من اقسام الموجود بما
هو موجود لان الموجود اما واحد او كثير والكثرة هي العدد وهو لا يحتاج في ذاته
ووجوده الى مادة فان المفارقات ذوات عدد فيصح وقوعه في الاعيان لا في
مادة وكذا لا يمكن توهمه الا في جسم فوجب دخوله في ضابطة العلم الكلي وان اشترط
في العلم الكلي عدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود فان ترك على
صحة التجرد دخل موضوع الحساب فيه فلا يتم التقسيم المذكور ثم قال الاولى ان يقسم
هكذا العلوم اما ان يكون موضوعها نفس الوجود او لا فالاول هو العلم الاعلى
اعني الكلي والالهي لان موضوع هذين العلمين نفس الوجود والثاني اما ان يشترط
في فرض وجوده او وقوعه صلوح مادة معينة مخصصة الاستعداد ام
لا فالاول هو الطبيعي والثاني هو العلم الرياضي انتهى والحاصل انه جعل
الحساب داخلا في العلم الاعلى واستحسنه بعض الفضلاء وقال انه طريقة حسنة
واقول كان صاحب الاشراق نظر في التقسيم المذكور في صدر كتاب الالهيات
ولم ينظر في التقسيم المذكور في صدر كتاب المنطق حتى يعلم الفرق بين موضوع
الحساب وبين الكثرة التي هي احد موضوعات العلم الكلي ولا يقع فيما وقع و
اعلم ان اقسام الحكمة النظرية ثلثة عند القدماء وهي الطبيعي والرياضي وا
الالهي واربعة عند ارسطو وشيعته بزيادة العلم الكلي الذي فيه تقاسيم الوجود
ولا تجر فيه اذ هو داخل عند الاوائل في الالهي اذ لا افتقار لموضوعه الى المادة
ووجه الحصر ان الاشياء التي يبحث عنها في الحكمة النظرية لا يخ اما ان يكون امورا
يجب ان لا يقترن وجودها وحدودها بالمواد الجسمانية والحركة اصلا او يقترن
فالاول هو العلم الالهي والعلم الاعلى كذات الباري تعالى والعقول والوحدة و
الكثرة والعلة والمعلول والكلي والجزئي والقوة والفعل والوجوب والامكان
والامتناع وغير ذلك فان خالط شيء منها المواد الجسمانية فلا يكون ذلك على
سبيل الافتقار وهو فنان فن المفارقات وفن الكليات وموضوع من الفن
اعم الاشياء وهو الوجود المطلق من حيث هو هو كما ستعلم واما الذي يجب

تعلقه بالمادة فلا يخ اما ان يتمكن الخيال من تجريده عنها ولا يفتقر في كونه موجودا الى
خصوص مادة واستعداد او لا يكون كذلك فالاول هي الحكمة الوسطى والعلم الرياضي
والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه
فهي يفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها والثاني هو العلم الطبيعي والعلم الاسفل
وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما
متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له
نسبة تأليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب قيل من جهة ما هي متحركة
او ساكنة الاولى ان يق من جهة استعداد الحركة والسكون او من جهة صحة الحركة
والسكون لان اثبات الحركة او السكون قد يكون مطلوبا في العلم الطبيعي بالبرهان
كقولهم السماء متحركة وقولهم الارض ساكنة في الوسط وشيء من اجزاء الموضوع لا يكون
مطلوبا في العلم الباحث عن احوال ذلك الموضوع الاشارة جرت في كتاب البرهان
بهذه الاشارة قد جرت في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الخامس الذي
هو كتاب البرهان من الجملة الاولى التي هي في المنطق حيث قال ولان الموجود و
الواحد عامان لجميع الموضوعات فيجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر
فيهما ولان ما ليس مبدا لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو مبدا للجميع
الموجود المعلول فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان يكون
بنفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي نسبة الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي
العام لانه ليس امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم ولانا قد وضعنا
ان من مبادي العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يبين في علم اخر اما جزئي مثله او اعم
منه فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي ساير العلوم تصح من هذا العلم
فلذلك يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة ان مثلا كقولنا
ان كانت الدايرة موجودة فالمثلث الفلاني كذا او موجود فاذا صير الى الفلسفة الاولى
تبين وجود المقدم فيبرهن ان المبدا كالدايرة موجود برهان ان ما يتلوه موجود
فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما برهن على غير شرطي انتهى كلامه و
ذلك ان في ساير العلوم قد كان يكون لك شيء موضوع آلة اعلم ان لكل واحد من

الصناعات وخصوصا النظريه مبادي وموضوعات ومطالب فالمبادي هي
المقدمات التي منها يبرهن في تلك الصناعة ولا يبرهن عليها في تلك الصناعة اما
لوضوحها واما لجلالة شانها عن ان يبرهن فيها وانما يبرهن في علم فوقها واما لدنو
شانها عن ان يبرهن في ذلك العلم بل في علم دونه وهذا قليل والموضوعات هي
الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية
لها كالمقادير في الهندسه والجسم من جهة صحة الحركة والسكون في العلم الطبيعي
والانسان من جهة ما يصح ويمرض في الطب والمطالب هي القضايا التي محمولاتها
عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه وهي المشكوك فيها المبحوث
عنها في العلم فالمبادي منها البرهان والمسايل لها البرهان والموضوعات عليها
البرهان والغرض فيما عليه البرهان الاعراض الذاتية ان الحكمة افضل علم بافضل
معلوم اما انها افضل العلوم لان علمها علم يقيني لا تقليد فيه بخلاف ساير العلوم
فان بعض مقدماتها ماخوذة تما فوقها على سبيل التسليم والتقليد واقل ذلك
التصديق بوجود موضوعها او موضوعات ساير العلوم انما يبين وجودها في
هذا العلم والعلم الذي لا تقليد فيه هو افضل من غيره واما ان معلومها افضل
المعلومات لان المعلوم بها هو الحق تعالى وصفاته وملائكته المقربون وعباده
المرسلون وخزائنه وقدره وكتبه ولوحه وقلمه والمعلوم في ساير العلوم ليس الا
اعراضا وكميات وكيفيات وحركات واستحالات وما يجري مجراها واعلم ان
فضيلة العلم اما لفضيلة موضوعه او بوثاقة دلائله او بنباهة غايته وثمرته والكل
موجود في هذا العلم اما الموضوع فقد علمت واما الدلايل فلوثوقها واحكامها هي
البراهين المستعملة في هذا العلم لان مقدماتها ضرورية ازلية دائمة فهي للمطلق
للحكم الدائم من غير تقييد بما دام الوصف وما دام الذات وغير ذلك واما الغاية
والثمرة فلا غاية ولا ثمرة لعلم او صناعة فوق ان يصير العقل الهيولاني عقلا بالفعل
وان يصير النوع الحيواني من جملة الملائكة المقربين وان تصير النفس الانسية عالما
معقولا مضاهيا للعالم المحسوس فوله وانه الحكمة المطلقة هذا العلم علم حق مطلق عن
الافتقار الى غيره والتعلق بما سواه وساير العلوم بمنزلة العبيد والخدام لهذا

العلم

العلم لان موضوعاتها انما يثبت في هذا العلم فهو المعطي لثبوت موضوعاتها في العقل
ومقدمات براهينها انما يبرهن عليها في هذا العلم او يبرهن ما يتوقف هي عليها فهي
فكان موضوعات هذا العلم مبادي لموضوعات ساير العلوم فكذا مسايل هذا
العلم مبادي لمسايل ساير العلوم فجميع العلماء من حيث هم العلماء بمنزلة العيال و
الخدم للعالم الالهي لانهم المحتاجون اليه في اخذ مبادي علومهم وازمة امورهم المعنوية
منه لان العلوم اما خلقية او سياسية هذان العلمان من الحكمة العملية الباحثة
عن الموجودات التي وجودها باختيارنا وفعلنا وهي ثلثة لانها اما ان يتعلق بعلم
الاراء التي ينتظم باستعمالها المشاركة الانسانية العامية ويعرف بتدبير المدينة
ويسمى علم السياسة واما ان يتعلق بما ينتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ويسمى
بتدبير المنزل واما ان يتعلق بما ينتظم به حال الشخص الواحد في تزكية نفسه وتصفية
ذهنه ليستعد بذلك لقبول العلوم النظرية التي بها يحصل السعادة العظمى و
السيادة الكبرى وخلافة الله في الارض والسماء والاخرة والاولى ويسمى علم
الاخلاق والشيخ ادرج القسمين الاولين تحت قسم واحد لاشتراكهما في معنى السياسة
سواء كانت مدنية عامية او منزلية خاصية ولانهما مشتركان في المنظور اليه
فيهما هو المعاملة مع الغير واصلاح الخارجيات بخلاف تهذيب الاخلاق فان
المنظور فيه المعاملة مع النفس واصلاح الداخليات من القوة الشهوية و
الغضبية والوهمية واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه
يظهر من هذا الكلام ان علم الميزان عند الشيخ من جملة اقسام الحكمة النظرية
اذ من الظاهر ليس من اقسام الحكمة العملية بناء على التعريف والتقسيم المذكورين
وان كان متعلقا بكيفية عمل وغاية ايضا ليست نفس الراي والعلم بل الاصابة
في الفكر والعصمة من الخطا وقد علمت انه لا منافاة بين كون العلم نظريا وبين كونه
متعلقا بكيفية عمل كما لا تلازم ايضا بين كونه متعلقا بكيفية عمل وكونه عمليا فالمنطق
يشارك سائر العلوم النظرية في الموضوع المشترك ويخالفها في الغاية ويوافق
العلوم العملية في الغاية المشتركة وهي نفس العمل سواء كان ذهنيا او خارجيا و
يخالفها في الموضوع لان موضوعاتها الاعمال والافعال التي بقدرتنا واختيارنا

من حيث هي كذلك وهو موضوعات المنطق المعقولات الثانية التي ليست بقدرتنا
واختيارنا ومن رام ادخاله في العمليات فعليه ان يغير هيهنا تقسيم العلم الى العلمي والعملي
وتعريف القسمين بان يجعلهما باعتبار الغاية لا باعتبار الموضوع فيقول الحكمة
النظرية ما غايتها حصول علم و راي والحكمة العملية ما غايتها حصول عمل او كيفية
عمل لكن الاحسن والاولى ان يكون تمايز العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان
الموضوعات اجزاء للعلوم والغايات خارجة عنها ولا شك ان التعريف والتقسيم
باعتبار الجزء اولى منهما باعتبار الخارج ولا في شيء منها بحث عن اثبات الاله
تعالى جده فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جل ذكره من طريق الحركة و
انه لا بد ان ينتهي الحركات والمحركات الى محرك غير متحرك والى محرك غير متناهي القوة
دفعا للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله بحسب وجوده في نفسه ليس
مطلوبا في غير هذا العلم وانما يبحث الطبيعي عن اثبات مبدا للحركة غير متناهي قوة
الشأن ليس بجسم ولا بجسماني لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبادي
حركته الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده تعالى في نفسه بل وجوده للحركة
والمتحرك من حيث هو متحرك فاين هذا المطلب من ذاك وان لزم بالعرض من جهة ان
وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا اولى في الاعتذار من الذي
سيذكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم
الا هذا العلم ولا يجوز ان يكون ذلك اه قوله ذلك خبر يكون واسمه محذوف اي
لا يجوز ان يكون المطلوب والمبحوث عنه في سائر العلوم هو اثبات الاله والغرض انه كما
لم يقع ذلك لا يجوز ايضا ان يقع لما اشار اليه بقوله وانت تعرف هذا بادنى تامل
لاصول كررت عليك وهي ان المطلوب في كل علم اثبات العرض الذاتي لموضوعه و
العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس
موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي له او لنوع منه على وجه حقق في مقامه وان
مقوم موضوع العلم بحسب ماهيته او وجوده لا يجوز ان يكون مطلوبا في ذلك العلم
وان ما هو المبدا لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه لعلم جزئي ولا ايضا يصح
ان يكون نفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي نسبة الى كل موجود فمن تامل في هذه

في شرح العلوم الا ٣

الاصول عرف ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوبا في هذا العلم اذ تبين لك من حال
هذا العلم انه يبحث عن المفارقات المرئية اشارة الى ان اثبات المبدا الاعلى لا يجوز
ان يكون من مطالب العلم الكلي لانه ليس امرا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا
العلم الاعلى فكما ان علم النفس من حيث انه مبدا حركة جزء من العلم الطبيعي واما النظر
فيها بعضها من حيث هي مفارقة الذات فانه يتعلق بالعلم الناظر في احوال المفارقات
كذلك النظر في مبدا جميع الموجودات من حيث هو مبدا جزء من العلم الاعلى واما
النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم الذي موضوعه المفارقات
وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي عمومه عموم
الموجود والواحد لا يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزءا من علم لانها ليست
ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان ولا العام يوجد في حد
الخاص بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون سائر العلوم
تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود والواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين
كون علم جزء العلم آخر او كونه تحته ولان لا موضوع اعم منهما ولا يجوز ان يكون العلم الناظر
فيهما تحت علم آخر ولا جزءا له كان غرباء من الطبيعيات الاولى في الاعتذار ما ذكرنا
ويكاد انه اذا تطرق اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم ينضبط اجزاء
العلوم واحوالها فتدخل بعض العلوم في بعض ويختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات
كثرة المحركات العقلية في علم السماء والعالم من الطبيعي واثبات النفس المجردة للانسان
في علم المركبات العنصرية منه والوجه في الجميع ما ذكرناه كلها اربعتها الاول مجرور
والثاني مرفوع والكلية نعت لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما في قوله تعالى
خالق كل شيء والله على كل شيء قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق جميع
الافلاك الا واحدا منها وهو الفاعل للكل وانما لم يكن القول بكونه موضوعا لهذا
العلم لما مر من البيان آنفا وفي بعض النسخ لا واحد منها اي السبب الفاعل بخصوصه كما
مر اي واحد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب القصوى بكونه
موضوعا لهذا العلم دون غيره ليست من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي
اسباب اه المراد ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل وان صح ان يكون من احوال

الاسباب بما هي اسباب الا انها ليست مختصة بها لانها كما يوصف بها الاسباب القصوى
بما هي اسباب يوصف بها غير تلك الاسباب كالمعلولات وكالاسباب الجزئية
وقد ثبت ان محمولات المسائل يجب ان يكون من الاعراض المختصة الذاتية للموضوع
وانما قيد الاسباب بقوله بما هي اسباب لان تلك الاحوال من الاعراض الذاتية
للاشياء الموجودة بما هي موجود مطلقا او واحدة مطلقا او ما يجري مجراهما فاذا
بحث عن احوال الاسباب لا من حيث هي اسباب بل من حيث هي موجوده كان
البحث فيها عن احوال الموجود المطلق فيكون هو الموضوع لا هي ثم من البين
الواضح ان هذه الامور اه هذا هو ثاني الوجوه على ان موضوع هذا العلم ليس هو
الاسباب القصوى يعني من البين الواضح ان مثل الكلي والجزئي والقوه والفعل
والقديم والحادث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشامله للاسباب
وغيرها هي في انفسها ومن حيث عمومها والاطلاع بها من المطالب التي لابد من البحث
عنها في فن من العلوم لانتفاء كثير من المقاصد الضرورية العلمية من البحث عنها ثم
لا شي من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه الامور على وجه العموم الا هذا العلم
فينكشف لنا ان البحث الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها
بالاسباب الاربعة القاصية والا لوجب استيناف البحث عنها على وجه العموم
قوله ايض فيكون البحث على هذا الوجه لغوا او اجنبيا في هذا العلم وايض فان العلم اه
بالاسباب المطلقة اه هذا ثالث الوجوه وحاصله ان البحث عن احوال الاسباب
القصوى بما هي اسباب مطلقة فرع ثبوتها واثباتها على الاطلاق وهو يتوقف على
معرفة ان في الوجود موجودات متعلقة الوجود باسباب فاعلية وقابلية وصورية
وغائية ليصح البحث عنها من حيث انها اسباب مطلقة واثبات السببية والمسببية
بين الشيئين لا يمكن بالحس لان غاية ما يدرك بشي من الحواس في باب العلاقة ليس
الا الموافاة والمصاحبة بين شيئين لا وهي لا يوجب العلاقة الذاتية اذ ربما كانت
موافاة اتفاقية وصحابة غير تعلقية واما حكم النفس بكون بعض الامور سببا لبعض
كالنار للاحراق والزنجبيل للتحرير من جهة كثرة الاحساس بوقوع احدهما
عقيب الاخر كما في التجربيات فذلك لا يتم الا بضم مقدمة اخرى عقلية وهي

ان

ان الامور الاكثرية والدائمة لا يكون اتفاقية بل لها سبب ذاتي فيتوقف اثبات هذه
السببية التي يراد اثباتها بالحس والتجربة بين الشيئين كالنار والاحراق مثلا على
سببية مطلقة ثابتة بين الاشيا قبل اثبات هذه السببية وتلك السببية المطلقة
ثبوتها غير بين بل هي امر مشهور وليس كل مشهور حقا ولا مستغنيا عن البرهان
فاذن كون بعض الموجودات اسبابا مطلقة اي فاعلا وغاية ومادة وصورة
على الاطلاق لا يثبت الا بالبرهان العقلي وموضع اثباتها ليس الا في العلم الاعلى
وكون ذلك قريبا من الوضوح لا يوجب الاستغناء عن البرهان اذ كل ما لا يكون
بينا بنفسه سوا كان قريبا من الوضوح او لا فهو عند الحكيم محتاج الى البرهان
اذ لا نعول الا عليه كما قال تعالى تعليما لرسول الله صلى الله عليه وآله قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين وكقوله ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له الا ترى ان كثيرا
من المسائل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك يبرهن عليه في كتاب
اقليدس كقولك كل ضلعين من المثلث فهما معا اطول من الثالث فمن
ايض انه ليس البحث عنها اه يريد ابطال شق اخر من الاحتمالات الاربعة المذكورة
اولا في فرض البحث عن الاسباب القصوى وهو ان يكون البحث عن كل واحد
واحد من الاربعة من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث انه سبب مطلق
بان ذلك ايض تدبر ما ذكر في الشق الاول لانه كما ان البحث عن احوال الاسباب
الاربعة القاصية بما هي اسباب مطلقة يتوقف على اثبات وجودها مطلقا لا
يقع الا في هذا العلم كذلك البحث عن احوال كل واحده واحده من العلل القاصية
بخصوصها يتوقف على اثبات وجودها الخاص واثبات وجودها الخاص لا يقع
الا في هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يطلب موضوع علم في نفس العلم الذي
يبحث عن احوال ذلك الموضوع فلفظ يبين بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الاسم
كما توهم بعض المعاصرين ولا ايض من جهة ما هي جملة ما وكل هذا ابطال الشق
الثالث من تلك الشقوق الاربعة الذي وقع رابع الاحتمالات في الذكر اولا لست
اقول جملي وكلي لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذي مر ابطاله اولا وقد علم الفرق في
المنطق بين الكل والكلي وهكذا يكون الفرق بين الجملة والجملي وفي بعض النسخ وقع

واثبات وجودها مطلقا

مجمل بدل المجلي والمجمل عند الاصوليين عبارة عن المشترك اللفظي وان لم يكن
كذلك في الجزئيات الكلي لان العلم بالكل يتوقف على العلم بجزئه واما العلم بالكلي
فغير متوقف على العلم بالجزئية بل ربما يكون الامر فيه بعكس ذلك اذا كان الكلي ذاتيا
لجزئيه والعلم بذلك الجزئي علما بالكنه باعتبار قد علمته وهو ان لا يكون
للكلي باعتبار صفة يحبها يفتقر بلا حظ الى ملاحظة الجزئيات اولا لكون الكلي
جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي يتوقف
اعتباره على العلم بالجزئيات تختلف الحقايق لا من حيث كونها ذوات جنس فان
ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضايفه في الكلي وهو كونه جنسا
وانما المقدم تعقله على تعقل الكلي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لا
وصفها كما حقق في مقامه واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي
موجودة مو... هذا رابع الاحتمالات في كون الموضوع في هذا العلم هو
الاسباب القصوى وقد وقع في الذكر السابق اولا وانما اخر الشيخ في البيان
لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب الاربعة بما هي
موجوده في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من
غير ان يكون نوعا متخصص الاستعداد طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان
يكون في هذا العلم ولم يكن من جهة ما هو موجود البحث عن الجسم الطبيعي من
هذه الجهات الثلث اعني الموجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصوره انما
يقع في العلم الالهي والعلم الاعلى لا في العلم الطبيعي والعلم الاسفل لان البحث عن
وجود الشيء وعن مقومات وجوده ومقوماته مهيته في ضمان العلم الذي هو
فوق علم يبحث فيه عن العوارض الذاتيه لذلك الشيء فالبحث عن وجود الجسم
الطبيعي في ضمان العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود لانه من
اقسامه الاوليه والبحث عن الاقسام الاولية للشيء بحث عن عوارضه الذاتيه و
كذا البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم مهيته وكذا البحث عن الهيولى والصورة
لانه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما يتم وجوده فعند ذلك يصلح لان يصير موضوعا
لصناعة اخرى وياخذه صاحب تلك الصناعة من يد الفلسفي الذي قد تم صنعه

العملي

العملي فيه فيشرع هذا الصانع الاخر في صنعه المختص به وهو تحتا الصنع الاول
لان هذا في اللواحق وذلك في المقومات والعلوم التي تحتا العلم الطبيعي
اه علوم الطبيعيين بعضها اصول هي فوق وبعضها فروع هي تحت واصولها
ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان
والثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونضدها وغير ذلك
ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه احوال الكون والفساد والتوليد و
التوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماء وبيان
في نشوها وحيوتها واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين
اللتين احدهما شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة ويشتمل عليه كتاب الكون و
الفساد والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة ويشتمل عليه كتاب
الاثار العلوية والخامس يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب
المعادن والسادس في النبات ويشتمل عليه كتاب النبات والسابع يشتمل عليه كتاب
طبايع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة ويشتمل
عليه كتابا النفس والحس والمحسوس واما الاقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية
فمنها الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته
وكمياته من حيث استعداده للصحة والمرض واسبابها وعلاماتها ومنها احكام
النجوم والغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها في
درج البروج على احوال هذا العالم وهو علم تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال
من الخلق على الخلق ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات والغرض فيه تمزيج القوى
السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول فعل غريب في هذا العالم ومنها علم النيرنجات
والغرض فيه تمزيج القوى التي في الاجسام الارضية لصدور فعل غريب ومنها
علم الكيميا وهو معرفة ان يسلب من بعض المعدنيات خواصها وافادتها خواص
غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهرين ثمينين كالذهب والفضة من هذه الاجساد
وكذلك الخلقيات اي وكذلك العلوم السياسية والخلقية فان موضوعها
ليس الموجود بما هو موجود بل شيء اخر تحته وان موضوعها يثبت في علم هو فوقها
واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا عن ... قد علمت ان اصول

العلم الرياضي اربعة وانقسامه الى الاربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها و
الشيخ اشار اليها جميعا فقوله اما مقدار مجردا في الذهن اشارة الى موضوع
الهندسة وقوله اما مقدار ماخوذا في الذهن مع المادة اشارة الى
موضوع الهيئة وقوله واما عدد مجردا عن المادة اشارة الى موضوع الحساب
وقوله واما عدد في مادة اشارة الى موضوع الموسيقى ولم يكن ايضا ذلك
البحث بعينها الم قد علمت ان البحث عن وجود الشيء وحقيقته من وظايف العلم الاعلى
فالبحث عن كون الشيء مقدارا او عددا مجردا او ماديا وكذا عن كون الخط
والسطح والجسم مقدارا متصلا وكون الخمسة والستة عددا او كما وعن كون
هذه الاشياء جواهرا واعراضا كل ذلك لا يقع الا في العلم الاعلى وانما يقع البحث
في العلم الاوسط عن الاحوال العارضة لهذه الامور بعد وضع وجودها وتمام
حقيقتها والعلوم التي تحت الرياضيات الم الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية
كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع
الهندسة علم المساحة وعلم الحيل المحركة وعلم جر الاثقال والاوزان والموازين
وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم ومن فروع الموسيقى اتخاذ
الالات العجيبة لحصول النغمات المبهجة المهيجة للنفس لقواها ودواعيها كالارغنون
وما يشبهه ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود الم هذا شروع في منهج اخر في تحقيق
موضوع الفلسفة الاولى واثبات انيتها فيما بين العلوم والمنهج الذي سبق انه
كان من جهة اثبات موضوعات ساير العلوم الحكمية وهي الطبيعيات الخلقيات
والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها جميعا انما تثبت في علم اخر فوقها
واما هذا المنهج من جهة ان ههنا امورا لا بد من اثبات وجودها وماهيتها ولا يقع
وجودها وماهيتها الا في علم هو غير تلك العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه
اعم الاشياء وما ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود
مطلق او هي في مادة غير مادة الاجسام اعلم ان الصورة بمعنى الذي هو ما به
بالفعل يصلح ان يعقل قسمان قسم يفتقر في قوام وجوده الخارجي الى مادة جسمانية
وقسم لا يفتقر فيه الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر في قوام

وعلم المناظر وعلم المرايا

المبهجة المهيجة

[illegible]

وجوده العقلي الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية للانسان
فانها صور زايدة على ذات النفس والنفس موضوعها وهي مادة غير جسمانية
وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق
وهي الصور المحضة المطلقة وليس يجوز ان يكون من جملة العلم المحسوسات
الم ليس يجوز ان يكون البحث عن هذه الامور المذكورة من الجملة المذكورة داخلا
في العلوم الطبيعية الباحثة عن المحسوسات التي لا يمكن تجردها عن المادة
المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا ولا داخلا في العلوم الرياضية الباحثة عن المحسوسات
المفتقرة الى المادة المحسوسة الا بحسب الذهن لان هذه الامور مما ليس وجودها
مفتقرا الى المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا كما سبق فلا يجوز ان يكون العلم
بها من جملة هذين العلمين اعني الطبيعي والرياضي وانما لم يذكر الخلقي في نفي كون العلم
بها منه لان ذلك الاحتمال بعيد عن العقل واما المنطق فسيجي ذكره في نفي ذلك
عنه اما الجوهر فبين ان وجوده خلاصة تقرير هذه المنهج على النظم الطبيعي
هو ان البحث عن هذه المذكورات من حيث وجودها وماهيتها بحث عن الامور
التي لا يفتقر في وجودها وتعلقها الى مادة جسمانية وكل بحث عن مثل هذه
الامور يكون بحثا الهيا ويكون موضوعه مباينا لموضوعات العلوم الطبيعية
والرياضية والمنطقية ينتج ان تلك الابحاث من الالهي وموضوعها خارج عن
موضوعات ساير العلوم اما الكبرى فقدم ابطال نقيضها واما الصغرى فهو
قوله اما الجوهر اه بما هو جوهر فقط لفظة فقط يجوز كونه بيانا للاطلاق وكونه
بيانا للتقييد ايضا فان البحث عن الجوهر على كلا الوجهين قد وقع في العلم الالهي اما
على الوجه الاول ففي العلم الكلي منه واما على الوجه الثاني ففي علم المفارقات منه و
قوله والا لما كان جوهر الا محسوسا بيان لاستغنائه عن المادة بكلا الاعتبارين
واما المقدار فلفظه اسم مشترك الم لفظ المقدار كلفظ المتصل بالمعنى
الذي ليس بمضاف يطلق بالاشتراك الصناعي عند المشائين على معنيين احدهما
من مقولة الجوهر وهو صورة الجسم الطبيعي من حيث هو طبيعي على الاطلاق وثانيهما
من باب الاعراض وهو معنى جنسي مشترك بين الامور الثلثة اعني الخط والسطح

الاشراقيون

والجسم التعليمي والمتصل الكمي فرد رابع هو الزمان وانما الاشراقيون فهم ينكرون
المعنى الاول من المقدار لكن يطلقون المقدار بالمعنى الثاني على الجسم الطبيعي
ويجعلون بعض افراد الكم المقداري جوهرا وبعضها عرضا فالجوهر من الكم
المتصل المقداري هو الجسم الطبيعي والعرض هو السطح والخط وقد يحرر
الفرق بينهما ذكر هذا الفرق في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني
من المنطق حيث قال الجسم انما هو جسم لانه من شانه وفي طباعه بحيث يمكن
ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق متقاطعة على حد واحد مشترك تقاطعها
على قوائم وهذه صورة الجسمية ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد
الابعاد او اثنين منها او ثلثها اكبر او اصغر من الابعاد التي في الجسم الاخر فانه
لا يخالفه في انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه فيما يقبل من الابعاد على
ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد جسم على الاطلاق ومن حيث يقبل ثلثة ابعاد
بعينها او هي موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو من حيث يقدر سواء كان التقدير
لا بعينه البتة ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التي هي صورتها الجوهرية التي
لا يزيد فيها جسم على جسم هي من جملة القسم الاول وهي صورة جوهر بل جوهر
ليست عرضا والمعنى المعرض للتقدير في الابعاد الثلثة تقديرا محدودا
او غير محدود فهو العرض الذي من باب الكم انتهى فانه مبدا لوجود الاجسام
الطبيعية اعلم ان لهذا المعنى اربعة انحاء من المبدائية بالقياس الى اربعة اشياء
فانه صورة مقومة لوجود الهيولى الاولى كالعلة الفاعلية للشيء لانها شريكة فاعل
الهيولى وهي علة صورية للجسم بما هو جسم ومقومة لماهيته وهو بالقياس الى الاجسام
الطبيعية النوعية علة مادية او جزء علة مادية وبالقياس الى صورها النوعية
مادة او جزء مادة فهو على كل واحد من هذه الانحاء والاعتبارات يمتنع ان
يكون متعلق القوام بشيء من المواد المحسوسة كيف وقد تضاعفت له جهات
التقدم عليها بالذات بهذه الوجوه من العلية كما اشرنا اليه فان الشكل
عارض لازم للمادة اه مطلق الشكل وكذا مطلق المقدار الجسمي بالمعنى الثاني من
لوازم المادة وانما يثبت عرضيتها بتبدل اشخاصها وتوارد اعدادها على المادة

المعينة وهي هي بعينها كما اذا تشكلت الشمعة الواحدة باشكال مختلفة كالكرة و
المكعب والاسطوانة وغيرها فان محقق عرضية الاشياء هو جواز تبدل احادها
مع بقاء هوية المحل فبتبدل الاشكال على جسم واحد جوهري يظهر عرضية الشكل
واذا ثبت عرضية الشكل ثبت عرضية المقدار فان نسبة الشكل الى المقدار نسبة
الفصل الى الجنس وهما متحدان جعلا ووجودا فتبدل احدهما يوجب تبدل
الاخر لا يقال ان الجسم الكري اذا انكعب فان مقداره المساحي مساو للذي قد كان
اولا لانا نقول لا مساواة بين الاشكال المختلفة بالفعل بل هي في القوة المتساوية
وما بالقوة غير موجود وانما المتساوية في المقدار من الاجسام هي ما كانت على
شكل واحد فليس هو بحثا ايضا اه اي كما ان البحث عن نحو وجود المقدار
بالمعنى الاول بحث عن احوال ما لا يتعلق وجوده بالمادة كذلك البحث عن نحو
وجود المقدار بالمعنى الثاني بحث عن مثل تلك الاحوال لان البحث عن انحاء وجود
الاشياء ومهياتها من وظيفة ذلك العلم كما مر فاما موضوع المنطق من جهة
ذاته فظاهر خارج عن المحسوسات اه الاولى تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث
عن الجوهر او ليكون داخلا في الوجه الاول الذي مبنا على ان موضوعات سائر
العلوم انما يبحث عن انيتها ومهيتها في علم اخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد
به بيان وجه اخر على اثبات فلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان
موضوعات المنطق وهي المعقولات الثانية من جملة الاشياء التي تقع البحث عن نحو
وجودها ليس الا في العقل ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان
البحث عن وجود الموضوع لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر ولا في علم موضوعه
المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها اذن لا بد ان يقع
في علم غير هذه العلوم النظرية وليس الا العلم الاعلى فتبين ان هذه كلها يقع
في العلم الذي اه لما بينا ان البحث قد يقع من الاشياء التي بعضها من باب الجوهر
كنفس الجوهر والجسم والصور الجوهرية العقلية وغيرها وبعضها من باب الكم
كالمقدار والعدد وبعضها مقولات اخرى كموضوعات المنطق التي هي من باب
الكيف وغيرها بحثا على الوجه المذكور فظهر ان البحث لا يقع الا في علم ثنيا ولما

ليس يفتقر الى المادة المحسوسة وجودا او تعقلا ومعلوم ايضا انه ليس لكل واحد من
هذه الابحاث موضوع آخر غير جسماني وعلم آخر عال بل كلها مما يقع في علم واحد لموضوع
واذا كان كذلك فموضوعها المشترك الذي يكون تلك الاشياء بموجوداتها وبهيأتها
احوالا واعراضا ذاتية له واقساما اولية منه لا يمكن ان يكون الا امرا عاما محقق و
ليس ذلك الا الوجود المطلق والموجود من حيث هو موجود وانما قيد المعنى العام
بالمحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشيء والممكن العام واللا
ممتنع واللامعدوم فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن
احوال اعيان الموجودات في شيء   وكذلك قد يوجد ايضا اه هذا وجه آخر في تحصيل
موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا الوجه والوجوه السابقة ان المبحوث عنه
المذكور فيها كان من جملة امور موجودة بالاستقراء سواء كان وجودها وجود
الجواهر او وجود الاعراض وسواء كان العرض عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما
المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها
بعينه لكن النفس تجددها وتحققها بانتزاعها عن الموجودات والفرق بينها وبين
سائر الاعراض ان وجودات سائر الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها واما
هذه الامور فوجوداتها في انفسها بعينها وجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين
الوجود ان الوجود نفسه وجود الموضوع وكل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع
لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها مهيات غير الوجود بخلاف الوجود اذ لا مهية له
وهي مشتركة في العلوم اه اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه
الاستعمال اعم من ان يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد فيه
او لا هذا ولا ذاك بل يقع الافتقار الى استعمالها في بيان بعض المقاصد والغرض ان
هذه الامور ليست مما يستغني عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها في شيء
من العلوم بل يجب البحث عن وجودها وحدودها ثم لا يتكفل شيء من العلوم الجزئية للبحث
عنها من الحيثية المذكورة بل انما يجدا لوجهين الاجزئيا ولو بحث عنها من حيث وجودها و
حدودها في شيء من العلوم الجزئية لكانت هي من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم
لان محمولات مسائل كل علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شيء من موضوعات

العلوم الجزئية لا يختص بشيء من هذه الامور فلا بد ان يكون موضوعها من تلك الجهة
امرا عاما والعلم المتكفل باثبات وجودها وتحقيق مهيتها اعم العلوم واعلاها
وليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات الغرض من هذا
الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد ودفع التوهمات المضادة للحق اي ليست مما
لا وجود لها الا وجود الذوات المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا
تفتقر الى استيناف بحث عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها على ذلك التقدير
راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت انها من جملة الاعراض
والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشأ هذا الوهم هو كونها من الامور الانتزاعية
التي ليست لها وجود خارجي متميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين
تلك الذوات وقد مر الفرق بينها وبين سائر الاعراض بان وجود سائر الاعراض غير
وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في
الخارج لكنه غيرها في الذهن لانها من عوارض المهية لا من عوارض الوجود ولاجل هذه
الدقيقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا
بانه يكفي في ثبوت عرضيتها ان لها نحوا من الوجود غير وجود الذوات في اي ظرف كان
وباي اعتبار كان لانها ليس يعرض هويا لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود
الذوات   ولا ايضا من الصفات التي يكون لكل اه اي ليست ولا واحد منها من
الامور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء والممكن العام ونحوها حتى لا يحتاج الى البحث
عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة
ولا يجوز ان تختص بمقولة ليكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها الا غير
ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء اي من عوارض مخصوصة لشيء والا فهي من العوارض
لاشياء كثيرة خاصة لكن لا على وجه الاختصاص لها بشيء من الموجودات الا من جهة كونها
موجودة مطلقة فيكون من الاعراض الخاصة بالموجود المطلق ومن العوارض العامة
لها والمط في العلوم كما علمت ليس الا الاعراض الخاصة بالشيء فيكون موضوعها في البحث
هو الموجود المط لا الجزئيات   ولا نزعى عن تعليم مهيته وعن اثباته اه هذا وجه آخر
على ان موضوع العلم الاعلى الموجود المط لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا

لجميع الموجودات محقق الذات عينا عن متعلم ماهيته وانيته ولا يحقق هذه الاوصاف
الثلثة في شي من المعاني الا في الموجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا
يوجد اصلا او لا يعم لجميع الموجودات او يكون اعم من الموجودات وغيرها فلا يكون
تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصة له   ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود
اه كل ما يلحق الشي لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من
انواعه فذلك الشي من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا ينافي ذلك كون اللاحق
العارض امرا اخص من ذلك الشي كما توهمه بعض اجلة المتاخرين ونسب كلام الشيخ
الى التناقض حيث قال ان ما يلحق الشي لامر اخص فهو عرض غريب عرضا ذاتيا مع انه
مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط ومنشا هذا التوهم اما عدم الفرق بين
العارض الاخص وبين العارض لامر اخص او توهم ان كل ما يعرض الشي لذاته يجب ان يكون
لازما للذات وليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من
الناطق وغيره كل واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه   وبعض
هذه الامور هي له كالانواع اه قد علمت ان فصول الجنس وانواعه بحسب القسمة الاولى
من عوارضه الذاتية فكذلك نسبة الاجناس العالية اعني المقولات العشر الى طبيعة
الموجود بما هو موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية الى الجنس فيكون من الاعراض
الذاتية له وانما قال هي له كالانواع ولم يقل انها الانواع له لان الوجود المطلق ليس
طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلي لافراده الجنسية و
النوعية لان هذه المفهومات كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية من الامور التي
تعرض للماهيات في الذهن والوجود ليس بماهية لشي ولا ذا ماهية ولا له صورة في الذهن
مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية وغيرهما من المعقولات الثانية بل هو صريح
الخارجية لكنه يشبه الذاتي والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افرادها المتحصلة في
الحقايق ولما كانت قسمته الى المقولات قسمة اولية يكون هي من عوارضه الذاتية لا قسمة
الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم اليهما الا بعد القسمة الى الحيوان
وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغيره الا بعد القسمة الى النامي وغيره فهذه
الامور من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر انما العرض الذاتي من الاقسام للجوهر مثل

قابل الابعاد ومقابله   وبعض هذه له كالعوارض اه كون هذه الامور كالعوارض للموجود
بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع مع كون الجميع مما يصدق
عليه الموجود لا يخلو من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض وليست بعوارض فلما سبق
من انها ليست من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما ولا من العوارض
الذهنية لها كالكلية وغيرها بل انما هي وجوه للماهيات الموصوفة بها بضرب من التحليل و
الاعتبار واما كونها كالعوارض للموجود لا كالانواع له فلانها ليست كما اشرنا اليه
من الامور الموجودة على الاستقلال كالجواهر والاعراض القارة ولهذا ليست بمندرجة
تحت شي من المقولات وعوالي الامهات بالذات بل بالعرض وتحقيق الامر فيها يحتاج
الى مقام اوسع من هذا المقام   ولقائل ان يقول اه منشا هذه الشبهة اما الخلط
بين الطبيعة من حيث هي هي والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي والطبيعة
على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدا ان يكون الطبيعة من
حيث هي هي ذات مبدا ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة
تقدم الواحد بعينه على نفسه فان من شروط التناقض وحدة الموضوع وحدة بالعدد
لا بالعموم   والجواب عن هذا ان النظر في المبادي اه هذا هو الجواب الحق المبني
على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادي الموجود المطلق بحث
عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من العوارض له لامكان تحققه
وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدا كما في الواجب الوجوب ولا ينافي ذلك تحققه
وثبوته مطلقا على وجه الافتقار الى مبدا او كون الموجود المطلق مبدا وذا مبدا
لا يستلزم كون الشي الواحد بعينه مبدا لنفسه ولا كون الموجود المط من حيث هو
موجود مطلق مفتقر الى مبدا وان كان الموجود المط ذا مبدا والفرق بين الاعتبارين
كما سيظهر في مباحث الماهية واما كونها من العوارض المختصة به لا من العوارض العامة
له فلانه لا شي محققا اعم من الموجود المط حتى يلحقه كونه مبدا فاعليا او غائيا
او ماديا او صوريا لحوقا اوليا ويلحق بتوسطه للموجود المط فيكون كونه مبادي من
العوارض العامة له واما كونها من العوارض الذاتية له اذ ليس لحوقها اياه بتوسط امر
اخص فان كون الموجود فاعلا او غاية وغيرهما من المبادي على الاطلاق لا يحتاج الى ان يصير

نوعاخاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق الشيء لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة
امر اخص فهو عرض ذاتي له والبحث عنه مطلوب في العلم الباحث عن احواله فالبحث
عن المبادي بحث عن الاعراض الذاتيه للموجود المط المطلوبة في العلم الباحث
عن احواله وهو العلم الاعلى ثم المبدا ليس مبدا للموجود كله اه
هذا جواب اخر عن ذلك السؤال مبناه على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكره من
الفرق بين كون الموجود المط ذا مباد وبين كون الموجود المط من حيث كونه
موجودا مطلقا ذا مبدا وهذا التخصيص لا يخ عن تكلف فان البحث عن مبادي
الموجودات الواقع في العلم الكلي انما يقع على الوجه الاطلاق لا على سبيل التقييد
بكونها مبادي لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايض بحث عن المطلق لا
على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون الموجود المطلق موضوعا
للعلم الاعلى لا ينافيه كون المبادي له من عوارضه اذ المبادي في الحقيقة مبادي للافراد
والافراد كلها من عوارض الطبيعة وكما ان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه
فكذلك مبادي الوجودات كلها او بعض منها من عوارضه لانها ايضا من افراده
والذي لا مبدا له هو طبيعة الوجود من حيث هي هي حتى انه لو فرض ان لكل موجود
مبدا وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان السلسلة الى غير النهاية لكان
البحث عن مبادي الوجود بحثا عن عوارضه والتي يمتنع البحث عنها في العلوم من مبادي
الموضوع هي مبادي مهيته من حيث هي هي لا مبادي افراده وههنا لم يقع البحث
عن مبادي مهية الوجود المط اذ لا مبدا له ولا مهية له لانه بسيط ولو كان
مبدا للوجود كله لكان مبدا لنفسه هكذا اذا كان المبدا واحدا بالعدد وانت
تعلم ان المبحوث عنه في العلم الكلي من المبادي ليس على هذا الوجه فلو فرض قولنا
ان لكل وجود مبدا لم يلزم منه الا الشر لا كون الشيء مبدا لنفسه ومثل هذا الاشتباه
وقع لبعض الافاضل المتاخرين حيث قال وهو بصدد اثبات واجب الوجود
من غير الاستعانة ببطلان التسلسل انه على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات
لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود الممكن انما يتحقق
بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايض على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم

يوجد وقال ايض في وجه اخر ليس للموجود المط من حيث هو موجود مبدا والا لزم تقدم
الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات واعترض عليه بعض معاصريه في
الوجه الاول انه على التقدير المذكور يلزم التسلسل لا الدور واقول ان الدور الذي يلزمه
العرض المذكور ورد غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشيء بعينه على ما يتوقف هو
بعينه على ذلك الشيء لاستلزامه كون شيء واحد بعينه سابقا على نفسه واما الشيء الواحد
بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم على نفسه غير مستحيلان فيه اذ الوحدة المعتبرة
في جانب الموضوع هي الوحدة الشخصية لا غير والا لكان اتحاد الرفي صدق المتقابلين على
موضوع واحد يكون وحدته وحدة بالمعنى لا بالعدد او لا ترى ان قولك ان الحيوان يتوقف
على المني والمني يتوقف على الحيوان وقولك ان الدجاج من البيض والبيض من الدجاج
ليس بدور الا في اللفظ وكذا قولك ان الحيوان يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على
المني المتوقف عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثيه
فكلا الوجهين غير صحيحين وقوله ليس للموجود المط من حيث هو موجود مبدا ان اراد
به ان لا مبدا له من هذه الحيثيه كما هو الظ فذلك صحيح ولكنه غير ما يلزم من فرض ان
كل موجود له مبدا ولا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس للموصوف
بهذه الحيثيه مبدا فهو غير صحيح اذ الموجود المط ينقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة
والمقسم يصدق على كل قسم فالموجود المط يصدق على الموجود المعلول وان لم يصدق
عليه ولا ينقسم اليه بقيد الاطلاق والعموم كما لا يخفى بل الموجود كله لا مبدا له فقد
علمت ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكان كلام المستدل المذكور ماخوذ من ههنا
انما المبدا مبدا للموجود المعلول فالمبدا هو مبدا لبعض الموجود وقد علمت انه لا حاجة الى
هذا القيد والتخصيص في هذا المقام فان المبدا لبعض الموجود مبدا للموجود المطلق
وان لم يكن مبدا له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله فلا يكون هذا العلم يبحث عن
مبادي الموجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادي الموجود مطلقا وان لم يكن يبحث
عن مباديه من حيث كونه مطلقا فان الموجود مطلقا لو امتنع لذاته عن كونه ذا مبدا لما
تحقق موجود نعم انما الممتنع عن كونه ذا مبدا هو بعض خصوصيات الموجود لا طبيعة الوجود
كساير العلوم الجزئيه اه هذا اشارة عنده لان البحث قد يقع عن مبادي بعض

افراد الموضوع لا عن مبادي المشترك لجميع افراده ومثال عندنا الان البحث قد
يقع عن المبادي المشترك لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع ايض مطلقا
لكن لا من حيث حقيقة المشترك بين موضوعات المسايل الا ترى ان كتاب الحيوان
قد يبحث فيه عن مبادي مشترك لكل فرد ككون كل حيوان مولدا عن مثله وكل
حيوان له مبدا محرك اراد به ذلك المبدأ جزء من اجزاء الحيوان مطلقا و
ان لم يكن جزا ولا مبدا مطلقا للحيوان من حيث هو حيوان ليلزم البحث عن
مبادي الموضوع من حيث هو موضوع في العلم الذي يبحث عن احواله و
يلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء العلم كالحكمة والمنطق والطب والنحو
وغيرها قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التي بها يقتدر الانسان على استكشاف
كل مسئلة ترد عليه من غير تجشم وتكلف فيقال للموصوف بها انه حكيم او منطقي او
طبيب او غير ذلك وقد يراد به العلم بمجموع المسايل المدونة فيه او بنفس تلك
المسايل المعلومة وليس المراد ههنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا اجزاء له بل المراد
هو المعنى الثاني لانه ذو اجزاء ونسبة الاول الى الثاني ليست كنسبة المجمل الى المفصل
كالمحدود بالقياس الى الحد بل كنسبة العقل البسيط الفعال للعلوم التفصيلية
النفسانية الى تلك العلوم وليس ههنا موضع بيانه فللعلوم بالمعنى الثاني اجزاء
وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هي العلوم والمسايل التي يحتوي ذلك العلم
عليها وجزئياتها هي العلوم التي موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هي
العلوم التي موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم لا انها موجود متحرك فقط
او ساكن فقط يعني لو خصص السبب الاول لكونه سببا اول الكل متحرك او ساكن لكان
البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او تعليميا فخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهي
وفي بعض النسخ بدل قوله انها موجود بما هو موجود وهو اولى واصح ومنها
ما يبحث عن العوارض للموجود وهو كالبحث عن الوحدة والكثرة والقوة والفعل
والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية وقد علمت ان كونها من العوارض للموجود
باي وجه يصح وفي اي مرتبة من نفس الامر يتحقق ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم
الجزئية مبادي العلوم بعضها تصورية كتصور الموضوع واجزائه وبعضها تصديقية

عن مسئلة ٢

كالتصديق بوجود للموضوع وبكونه موضوعا وبالمسايل التي يتوقف عليها البراهين المؤدية
منها على المطالب ولما كان هذا العلم متكفلا لبيان حدود الاشياء الكلية ومهياتها
واثبات وجوداتها واثباتها بالبراهين ومن جملتها مبادي العلوم التصورية والتصديقية
فيقع البحث لامحالة عن تلك المبادي ايض فيكون تلك المبادي ايض من جملة المسايل المطلوبة
في هذا العلم وقوله ولان مبادي كل علم اخص اه هذا وجه اخر والذي ذكرناه هو
اعم ماخذا من هذا الوجه حتى انه لو فرض علم لم يكن اخص من هذا العلم لكان البحث
عن مباديه ايض من جملة مسايل هذا العلم فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود اه يريد
بيان ان البحث عن مبادي العلوم الجزئية باي وجه يكون وعلى اي كيفية يقع في هذا
العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والتي يبحث عنها في هذا العلم
احوال للموجود المط الذي هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادي تلك العلوم الجزئية
مسايل هذا العلم فبين ذلك ويكشف عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم
الاعلى قد يكون امورا هي كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم
وذلك اذا كان القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الوجود الى
الموجودات وقد علمت انها كقسمة الجنس الى الانواع بعينها انه ليس بخارج عن حقائق
الموجودات وان لم يكن جنسا بالحقيقة لانه ليس مهية كلية كما مر وكذلك اقسام
الاقسام ايض من العوارض الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان
يصير القسمة بسبب لحوق عارض غريب فان المراد من القسمة الاولية ان لا يحتاج
المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته فان قسمة الحيوان الى
الانسان والفرس وساير الانواع قسمة اولية والاقسام اعراض ذاتية له وقسمته الى
الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام ليست
اعراضا ذاتية له وان كان القسم الخارج في بعضها اعم وفي بعضها مساو وفي
بعضها اخص مما خرج من القسمة الاولى وكانت القسمة في الانحاء الثلثة الاخيرة
ايض مستوفاة كالاولى وبالجملة اخصية العارض لا ينافي كونه من الاحوال الذاتية
للمعروض الموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث عن احوال ذاتية للموجود المط
ومن جملة احواله اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية ايض كانواع

قوله ٢

المقولات وانواع انواعها حتى تبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم
سواء كان ذلك التخصيص اخر التخصيصات والتقسيمات التي لا يجوز بعده تخصيص
ام لا فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية
للموجود بما هو موجود يحدث معه موضوع الطبيعي ولا يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع
بحسبه قسم اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من تغير او تكمم فيصير المخصوص اما
طبيعيا او تعليميا لا يجوز ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا البحث عنه
داخلا في العلم الاعلى والثاني كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من تقسيمه الى الكم
وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعده تقسيم اخر للموجود يكون الاقسام
الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة
الوجود المطلق الى كم متصل وغيره بل الى مقدار وغيره بل الى جسم تعليمي وغيره فالجسم التعليمي
مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للوجود
ومن الاعراض الذاتية له فان جعله جسما لا يتوقف على جعله مقدارا وكذا جعله
مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا
بل الكل فيما يتحقق مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد فاذا لا يجب فيما اذا حصل
قسم هو موضوع علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية للموجود
هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في
هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن احوالها الذاتية صاحب علم جزئي فيسلم اليه صاحب
هذا العلم وهو ياخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئي ان
يبحث عن وجود موضوعه وحد ماهيته والا لكان من تلك الحيثية صاحب علم هو فوق
علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل وماهيته صار من هذه الجهة عالما
الهيا لا مهندسا وكذلك في غير ذلك كما اذا حصل من الاقسام وجود الاخلاق
النفسانية فياخذه صاحب علم الاخلاق والسياسات او حصل منها وجود المعقولات
الثانية فياخذه صاحب علم الميزان قوله وما قبل ذلك التخصيص مبتدا وقوله كان
لعطف تفسيري عليه وقوله فيبحث عنه خبر المبتدا يعني يبحث هذا العلم عن
وجود قسم من الوجود هو اعم من القسم الذي هو موضوع علم من العلوم الجزئية و

هذا

هذا واضح لان البحث عن وجود الاخص وتقرير ماهيته اذا كان داخلا في مسائل العلم الاعلى
فالبحث عن وجود الاعم منه الذي كالمبدا له وعن تقرر ماهيته كان احرى واليق بان يكون
داخلا في مسائله ثم انك قد علمت فيما ذكرنا ان العلم الاعلى قد يبحث عن حقيقة ما هو بعد
الاخص الذي هو موضوع علم جزئي وما هو كالمعم له مثل البحث عن الخط والسطح والجسم
التعليمي وكل منها اخص من موضوع علم الرياضي فيكون اذن مسائل هذا العلم
المباحث الموردة في هذا العلم اصنافا كثيرة لكنها مندرجة في ثلثة مجامع احدها البحث
عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات
المبدا الاول للوجود واثبات المادة الاولى والصور المنوعة للاجسام واثبات الغايات
للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها وعقولها التي هي غايات حركاتها فان جميع
هذه المسائل بحث عن مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة و
الكثرة والقوة والفعل والتام والناقص والقدم والحدوث والتقدم والتاخر والقديم
والحادث وغير ذلك وقد سبقت الاشارة الى انها باي وجه يكون من العوارض للوجود
مع انه ليس في الخارج بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين والحق ان كونها من العوارض
انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذي يقع بين الماهية والوجود فهي كالوجود
زايدة على الماهيات خارجة محمولة عليها لا كحمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام
الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك وليس
يجب ان يكون من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها في
نفسها لكن يلزمها ان يكون من المبادي للعلوم الجزئية بقي هيهنا سوال وهو ان مباحث
الماهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل هي موجودة ام لا واي وجود يخصها هي من مسائل
هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ هيهنا
ويمكن الجواب عنه بان الغرض هيهنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل
هذا العلم او بان الاصل في الاشياء هي وجوداتها لا ماهياتها فالبحث عن الماهية واجزائها
ليس بالاصالة بل على وجه التطفل وهي الفلسفة الاولى لانه العلم بالاول الا انه
ذكر في وجه تسمية هذا العلم بالاولية ان المعلوم به ما له الاولية على شيء وجهين وهما
بالوجود وبالمعنى فالاول كواجب الوجود فان وجوده اول الوجودات والثاني كالوجود

فان معناه اول المعاني المفهومة من الاشياء ليس شي من المعاني اقدم خطورا بالبال من
معنى الوجود بل معناه اسبق من كل معنى ولهذا لا يمكن تعريفه بشي من الاشياء وكذا
حال الوحدة ويمكن ان يوجه وجه التسمية ان لهذا العلم تقدما بالطبع على ساير العلوم
الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما يبحث في هذا العلم وهذا الوجه اوفق لانه بحيث
تقدمه من حيث كونه علما من حيث المعلوم به فقط كما في الوجه الاول وهو ايضا الحكمة
التي هي افضل علم بافضل معلوم اه وقد يقع في تعريف الحكمة انها افضل علم بافضل معلوم وهذا
مما يصدق على جميع اقسام الحكمة لان الفضيلة امر اضافي يقع فيها التفاوت فلاقسام
الحكمة فضيلة على ساير العلوم وكذا للمعلومات بها فضيلة على غيرها من المعلومات
لانها امور كلية دائمة لكن هذا العلم علم لا افضل منه لان فضيلة العلم لشدة وضوحه و
قوة رسوخه ودوامه وهي انما يكون في اليقينيات الدائمة البرهانية التي براهينها افضل
البراهين وهي للمطلبة اللمّ الدايم الضروري وهي منحصرة في هذا العلم من جملة العلوم و
اما ان معلومه افضل المعلومات فهو واضح لا سترة فيه لان افضل الاشياء هي مبادي
الفعالة وافضل مبادي الفعالة هو مبدأ الفعال الذي لا مبدأ له وهو مبدأ
المبادي وسبب الاسباب من غير سبب وحد العلم الالهي اه اعلم ان تعريفات
العلوم كلها حدود اصطلاحية كما بين في مقامه فحد العلم الالهي هو العلم بامور لا
يفتقر في وجودها وحدودها الى المادة فهذا الحد شامل لجميع مباحث هذا العلم
فان وقع لشي من موضوعات مسايله اقتران بمادة لم يلزم من ذلك ان يكون له افتقار
ذاتي اليها كيف ولو كان الافتقار اليها ذاتيا له لما تحقق فرد منه مفارق عنها وليس
كذلك فان العلة والمعلول والواحد والكثير والمتقدم والمتاخر وغير ذلك يوجد و
هي مفارقات عن المادة هذا ثم انه وان كان الاليق بهذا الاسم والحد الذي بحسبه هو قسم
الربوبيات والمفارقات المحضة لانه علم بامور هي مفارقة عن المادة من كل وجه يعني
وذاتا وحدا ووجودا لكن لا يخرج قسم ما يبحث في هذا العلم عن حيثية المفارقة عن المادة
فيبحث عنه من تلك الحيثية ولاجل ذلك اخذ في التفصيل فقال بل الامور المبحوث
عنها فيه هي اقسام اربعة هذه قسمة اخرى للامور المبحوث عنها في هذا العلم بحسب
نسبتها الى المادة فاحد الاقسام امور شديدة البراءة عن المادة مفارقة عنها من كل

وجه وثانيها امور مخالطة للمادة ولكن مخالطة السبب للمسبب ومخالطة المقوم للمتقوم
به والمتقدم للمتاخر عنه لا بالعكس وثالثها امور عامة ومعان كلية يعرض لها انحاء من
الوجود بعضها الهية وتعليمية وبعضها طبيعية فهي اذا خالطت المادة تفتقر اليها لم يكن
ذلك الافتقار اليها من حيث طبايعها المشتركة بل من حيث وجوداتها المطلقة بل من حيث
خصوصية بعض افرادها ونحو وجودها الطبيعي فهذه الاقسام الثلثة مشتركة في
انها غير مفتقرة الى المادة ماهية ووجودا ومشتركة ايضا في ان البحث عنها وعن عوارضها
الذاتية واقسامها الاولية لا يقع الا في العلم الاعلى والحكمة القصوى ورابعها امور
وجودها وجود طبيعي الكون كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وغير ذلك من الامور
الطبيعية والعوارض المادية ولكن يبحث عنها في هذا العلم لا من هذه الحيثية بل من
حيث احوالها العامة ككونها واحدا او موجودا او ممكنا عاما او كثيرا وما يجري مجراه
هذه الاوصاف فاذا ما من شي الا وله جهة الهية فان الانسان مثلا وان كان امرا طبيعيا
لكن له جهات واوصاف بعضها الهية لكونه موجودا او واحدا او جوهرا او غير ذلك
وبعضها تعليمية لكونه طويلا او مستقيما او عظيما او نحو ذلك وبعضها طبيعية لكونه
اسودا او حارا او غضبانا او خجلا او غير ذلك فاذا وقع البحث عنه من الجهات التي تجري
مجرى القبيل الاول كان البحث عنه من العلم الالهي واذا بحث عنه من جهة الصفات التي
تجري مجرى القبيل الثاني كان بحثا تعليميا داخلا في العلم الرياضي واذا بحث عنه من جهة
الصفات التي تجري مجرى القبيل الثالث كان بحثا طبيعيا داخلا في العلم الطبيعي و
بالجملة ما من شي الا ويمكن فيه نظر الهي من حيث له روابط وجودية ونسبة قيومية و
لذا قال له ما في السموات وما في الارض وان من شي الا يسبح بحمده ورحمتي وسعت
كل شي فالموجودات متعلقة بمبدأ الوجود وانما يقع التعلق لها الى المادة من حيث
نقايصها واعدام ملكاتها وانفعالاتها كما ستتضح لك سبيله ان شاء الله ولاجل ذلك
يمكن للحكيم الالهي ان يدرج كثيرا من المسايل الطبيعية والتعليمية والمنطقية في هذا العلم
بحسب قوة نظره وعموم قواعده واحكامه ونحن سلكنا بفضل الله هذا المسلك واوردنا
كثيرا من المسايل الطبيعية تحت العلم الالهي في كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة فهذه الاقسام
الاربعة المبحوث عنها في هذا العلم كلها مشتركة في ان النظر فيها نظر حكمي الهي وفي

البحث عنها ليس من جهة وجودها المادي بل من جهة وجودها المط ومن جهة معان
فيها غير مفتقرة الوجود الى المادة وكان العلوم الرياضية اه موضوع علم الهيئة
هو السماء والكواكب وموضوع الموسيقى هو الاصوات والنغمات ففي هذين العلمين
من العلوم الرياضية يقع البحث عن امور يدخل المادة في وجودها وحدودها
جميعا لكن ذلك لا يوجب ان يكون النظر فيها نظرا طبيعيا ولا يخرج عن كونه نظرا
تعليميا لان البحث عنها ليس من جهة كونها امورا مادية بل من جهة انها ذوات مقدار
وذوات عدد فاذا جاز ذلك وصح ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للتعليمي
اذا كان النظر فيه من حيث الكمية فليجز ايضا ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للالهي
اذا كان النظر فيه من حيث الموجودية والواحدية والامكان او غير ذلك فقد
ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي الغرض فيه العلم بحقائق الموجودات كما هي علما
يقينيا وهو المط في دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم رب ارنا الاشياء كما هي
اذ المراد بالرؤية هو اليقين وهذا يشارك الحكيم الجدل والسفسطة من
وجه آخر هذا الوجه هو ان موضوع النظر للجدل والسوفسطائي قد يكون احد الموضوعات
الالهي كما سيشير اليه ووجه آخر هو كونها جميعا مما يسمى علما بالمعنى الاخر وهو الصورة
العقلية المرتسمة في النفس طابقت الواقع ام لا اذعنت له الجمهور والخصم ام لا فان الجدلي
من كانت مقدماته مشهورة او مسلمة والسوفسطائي من كانت مقدماته كاذبة
واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة آه واعلم انه بين الحكمة والجدل مخالفة
بوجه آخر هي المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هي تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع
والغرض من الجدل هو عموم الاعتراض من الخلق لرعاية المصالح وحفظ النظام
واما مخالفته للسوفسطائية فبالارادة آه قال الشيخ في الفصل الاول من الفن التاسع
من المنطق وهو في فن المغالطات ان المغالطين طائفتان سوفسطائي ومشاغبي
فالسوفسطائي يتراءى بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون كذلك بل اكثر ما له ان
يظن به ذلك واما المشاغبي فهو الذي يتراءى بانه جدلي وانه انما يأتي في محاوراته
بقياس من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى يكون م
بقضية يخاطب بها نفسه وغير نفسه اذ قال حقا وصدقا فيكون قد عقل الحق عقلا

مضاعفا وذلك لاقتداره على تمييز بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فهذا هو الذي
اذا فكر وقال اصاب واذا سمع من غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب
ما يقول والثاني بحسب ما يسمع بريد ان يظن به انه حكيم اه قال في الفصل المذكور
ايضا ويشبه ان يكون بعض الناس بل اكثرهم يقدم ايثاره لظن الناس به انه حكيم ولا يكون
حكيما على ايثاره لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد رأينا وشاهدنا
في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس
اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما ظهر انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون
للحكمة حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان يتستر بصريح الجهل ويدعي بطلان
الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والعقل قصد الشاغبين بالثلب و
كتب المنطق والشائين عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية و
ان الدراية ليست الا عند القدماء من الاوائل والفيثاغورس من الفلاسفة وكثير منهم
قال ان الفلسفة وان كان لها حقيقة ما فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمة
باطلة ولا جدوى للحكمة في العاجلة واما الآجلة فلا آجلة ومن احب ان يعتقد فيه
انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقه الكسل والدعة عنها لم يجد عن اعتناق
صناعة المغالطين محيصا ومن ههنا يحدث عن المغالطة التي تكون عن قصد وربما كانت
عن ضلال انتهى كلان النافع هو السبب الموصل لذاته الى الخير فلو فرق بين
الضار وبين الشر كالفرق بين النافع والخير في ان الاول وسيلة الى الثاني فالضار هو
السبب الموصل لذاته الى الشر في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه اه معرفة مفهوم
المنفعة يتوقف على معرفة الخير فاعلم ان الخير بالذات هو ما يؤثره كل احد وكل يبتهج به و
يشتاق وهو الوجود بالحقيقة وتفاوت الاشياء في الخيرية لتفاوتهم في الوجود فكل ما
وجوده اقوى فخيريته اعظم والشر يعني ما يقابل الخير يقابل السلب والايجاب وهو العدم
فالشر الحقيقي لا ذات له بل هو عدم شيء او عدم كمال الشيء وما اورده بعض اجلة المتأخرين من
على هذا من النقض بالالم بانه شر البتة مع انه امر وجودي لانه عبارة عن ادراك المنافي
والادراك صفة كمالية فقد اجبنا عنه وحللنا عقدة اشكاله بما يطول الكلام بذكره واما النفع
والمنفعة فهو عبارة عن ما به يقع الايصال الى الخير للسبب الموصل اليه وهو النافع و

كذا الضار والمنفعة عبارة عما يقع التادية الى الشر السبب المودي اليه وهو الضار فان
والمعنى الذي به يصير الشي سببا موصلا الى الشر هو المضرة كما ان المعنى الذي به يصير الشي
سببا موصلا الى الخير هو المنفعة واعلم ان كلا من الضار والنافع مما يختلف بالقياس
الى الاشياء فرب منفعة لشي يكون مضرة لشي آخر واما الخير والشر فلا يختلفان
بالمقايسة فالخير خير في نفسه دايما والشر شر في نفسه ابدا لان الخير هو وجود والوجود
بما هو وجود لا يكون الا خيرا والشر هو عدم والعدم بما هو عدم لا يكون الا شرا اذا
تقرر هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة سامية علم الا ويحصل به
ضرب من الكمال للنفس وبه يخرج النفس من حد القوة الى ضرب من الفعل كيف و
هو لا محالة كيفية نفسانية وصورة كمالية ونور به ينكشف شي من الاشياء فيكون خيرا
ومنفعة من هذه الجهة واما العلوم المذمومة كعلم السحر والشعبذة وغيرها فكونها
مذمومة ليس من جهة كونها علما بل من جهات اخرى لا ينفك عنها غالبا لكن المشترك
نوعها ليس مقصدهم في اقتنائها بحسبها الى ما ذكرنا بل الى اغراض اخرى والى ان يكون
في بعضها اعانة على تحصيل بعض فاذا اطلق لفظ المنفعة في العلوم فعلى الاغلب يراد بها
هذا المعنى وهو معونة بعضها في بعض ثم ان المنفعة بهذا المعنى لها اطلاقان اطلاق على
وجه اعم واطلاق على وجه اخص فالاطلاق الاعم هو الذي لا يشترط فيه ان يكون العلم
النافع ادون منزلة من العلم الذي هو منتفع فيه واما الاطلاق الاخص فيعتبر فيه
العلوم اجل مرتبة واعلى منزلة من المنتفع به منهما فلا يقال ان الحكمة نافعة في غيرها من العلوم
ويقال ان المنطق مثلا نافع في الحكمة وهذان الاعتباران اي الخاصي والعامي كما يقع في
العلوم يقع في الذوات فالملك والرعية وصاحب الفرس والفرس يقال بحسب الاعتبار
العام انه ينتفع كل منهما بالاخر ولا يقال بحسب الاعتبار الخاصي ان الرعية انتفعت من
الملك وان الفرس انتفع من الفارس والانتفاع بالاطلاق الاعم على ثلثة اقسام للعالي
في السافل وللسافل في العالي والمساوي في المساوي وهو بالاطلاق الاخص لا يقال على
الاول لانها في ذلك الاطلاق بعنايتها قريبة من معنى الخدمة والذي يفيده العالي
للسافل مما لا يشبه الخدمة بل ينبغي ان يوضع له عند ذلك لفظ آخر مثل الافادة وما يجري
مجراها وكذا في هذا الاطلاق الاعم اذا اريد ان يدل بلفظ على حقيقة هذا النوع من
خصوص

الفرق بين الضار وبين الشر كالفرق
بين النافع والخير في ان الاول وسيلة
الى الثاني فالضار هو السبب الموصل
الى الشر كما ان النافع هو السبب
الموصل الى الخير

المنفعة

المنفعة فان الاقسام الثلثة من الاسباب الموصلة الى الخير التي يقال على الجميع لفظ المنفعة
انواع مختلفة نوع كل منها نوع آخر سوا كانت اشتركت في معنى جنسي او لا اذا تقرر هذا
ثبت ان كلا من الخادم والمخدوم والرئيس والمرؤوس ينتفع في الاخر بحسب الاطلاق الاعم
وعلم ان نوع كل من المنافع الثلثة مع الجهة التي تخصه نوع آخر مباين للباقين ومعلوم ان
لهذا العلم رياسة واستخداما لسائر العلوم فمنفعة هذا العلم التي بين وجهها من انها
على سبيل الاستعلاء هي افادة اليقين بمبادي سائر العلوم التي تحتها هذا التصديق و
من باب التصور معرفة حقايق الامور العامة المشتركة في العلوم سوا كانت من المبادي
لها ام لا ومن هذا القبيل معرفة الرئيس للمرؤوس والمخدوم للخادم ولهذا امثلة كثيرة
كما يظهر لمن تتبع وتامل مثلا النفس والبدن كل منهما مما ينتفع بالاخر لكن منفعة النفس
للبدن في افاضة الحيوة والحس وغيرهما عليه ومنفعة البدن للنفس في ان يصير
بحسب حركاته ورياضاته وسيلة معدة لان تستعد النفس لان يفيض عليها من
المبدا الاعلى العلوم والطهارة وانما قلنا منفعة هذا العلم في اقتناء العلوم الاخرى
كمنفعة الرئيس والمخدوم للمرؤوس والخادم لان نسبة العلم الى العلم كنسبة المعلوم الى
المعلوم فنسبة العلم الاعلى الى العلوم الباقية كنسبة المعلوم به والمقصود معرفته
المعلوم بها والمقصود معرفته فيها ولا شك ان المقصود الاصلي فيه معرفة مبادي الاشيا
سيما مبدا المبادي وله السلطنة العظمى والسيادة الكبرى على جميع ما في السموات
والارض فكما ان وجود ذاك سبب الموجود هذه الاشيا فالعلم به على التحقيق مبدا
لتحقيق العلم بهذه واما مرتبة هذا العلم فهي ان يتعلم بعد العلوم آه هذا القسم من
التاخر قد عرض لهذا العلم بالقياس الينا لا بالقياس الى نفسه فهو بحسب الجبلة والذات
متقدم على سائر العلوم تقدما ذاتيا وتقدما بالشرف واما بحسب الوضع فهو متاخر عن
العلوم الطبيعية والرياضية من الوجه الذي ذكره واما الرياضية فلان الغرض الاقصى
آه لقائل ان يقول الغرض الاقصى من هذا العلم هو معرفة الباري جل ذكره لانه اشرف
المعلومات فكيف يكون معرفة فعله وتدبيره هو الغرض الاقصى فنقول لما كان الواجب
تعالى من حيث انه بسيط الذات فلا جزء له ولما كان مبدا لما سواه فلا مبدا له من
حيث ذاته وما لا جزء فيه ولا مبدا له مطلقا فلا حد له ولا برهان عليه فلا يمكن معرفته

لا بالمشاهدة الصريحة او من طريق الافعال والآثار والاول لا يمكن الا بانسلاخ
النفس عن هذا الوجود الجرمي وفنائها عن ذاتها وعن كل شيء الا بوسيلة الحكمة وهي
الشوق الاحق فالغرض الاقصى للنفس من هذا العلم في هذا العالم هي مطالعة الحضرة
الالهية وهي صنع الله وتصنيفه وفعله الخاص المنبعث عن حاق ذاته وهذا
النحو من المعرفة ليس باقل من معرفة الشيء بحده ومن هذه الجهة قالت الحكماء العلوم تعرف
بالفاعلها وقال الشيخ في الحكمة المشرقية ان بعض البسائط توجد لها لوازم يوصل الذهن
تصورها الى حاق الملزومات وتعريفا بها لا تقصر عن التعريف بالحدود هذا كلامه
ثم اني اقول ان الوجود طبيعة واحدة بسيطة ليس التفاوت بين احادها الا بالشدة
والضعف والكمال والنقص والواجب مرتبة كاملة شديدة غير متناهية في الشدة
فكل موجود شاهد على وجوده لانه رشح منه وكل ما هو اقرب اليه فهو اتم شهادة
عليه ولكن العالم بجميع اجزائه ملكه وملكوته تام شاهد عليه واعظم مجلى له لانه على مثال
ذاته فالعلم به هو الغرض الاقصى   فنقول ان المبدا للتعليم اه اجاب عن هذا الشك
بثلثة وجوه هذا احدها وهو ان المسائل في هذا العلم التي لها مباد من العلم الطبيعي
غير المسائل منه التي هي مباد في ذلك العلم والمسائل من العلم الطبيعي التي هي مباد في
هذا العلم غير مسائله التي لها مباد في هذا العلم   ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسائل
آه هذا ثاني الوجوه وهو ان المسئلة من احد العلمين التي يستعمل وضعا في العلم
الاخر لا يلزم ان يكون وضعها هناك مع وضع برهانها فيه بل يجوز ان يكون وضعها
فيه تسليما مجردا عن البرهان فلا يلزم دور مع اشتراك المسئلة   على انه انما يكون مبدا
العلم مبدا بالحقيقة آه هذا ثالث الوجوه وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان من
علتين مختلفتين احدهما برهان ان يعطي الوجود ولا يعطي علة الوجود وثانيهما برهان لم
يعطي لمية الوجود وعلته واطلاق المبدا فيه على الحقيقة وفي الاول ليس على الحقيقة و
اعطاؤه كاعطاء الحس لوجود الشيء دون حقيقته وعلته مثال ذلك ان المهندس
والطبيعي ينظران في كرية الفلك اما المهندس فيقول ان الفلك كري لان اقطاره من جميع
الجوانب متساوية ومحاذيات اجزائه لنقطة كذا متشابهة ومبدأ هذا البرهان من
الحس وهو ليس بمبدا حقيقي واما الطبيعي فيقول ان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي

مبدا حركته وسكونه على هيئة هيئته سكونه غير مختلفة لان القوة الواحدة في مادة واحدة
تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهو علته المقومة لو نظر ذلك
من جهة كرية الفلك وهو معلولها المتقوم به ومبادئ المعلول انما يعطي العلم بعلة ما
ومبادئ العلة انما تعطي العلم بالمعلول بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد بين في
احد العلمين كالطبيعي ببرهان ان وفي علم آخر كالالهي ببرهان لم واخذ المعلوم بالوجه
الاول في بيان نفسه وبالوجه الثاني لم يلزم منه الدور ولا مبدئية الشيء لنفسه على
الحقيقة   فقد ارتفع الشك فان المبدا للطبيعي آه لما ذكر الوجوه الثلثة على الوجه الكلي
العام شرع في اجرائها في ما هو بصدده من رفع الشك ودفع الاشكال فقوله فان المبدا
الطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه اشارة الى الوجه الثاني وانما قدمه هنا لانه اخف مؤنة
لانه مجرد منع وقوله ويجوز ان يكون بيانه الى قوله بل له مقدمة اخرى اشارة الى الوجه الاول
وانما قدمه هناك لانه اقرب الى الوقوع واكثر في التحقيق وقوله وقد يجوز ان يكون للعلم
الطبيعي الى قوله وخصوصا في العلل الغائية البعيدة اشارة الى الوجه الاخير واعلم انه
قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان لميان من علتين مختلفتين احدهما تحت الاخرى كالطبيعي
والالهي وذلك اذا كانت للطبيعي مبدآن قريب كالصورة والمادة وبعيد كالفاعل والغاية
او يكون لها غاية بعيدة فوق غايته القريبة مثاله ان العلم الطبيعي والالهي يشتركان في النظر
في تشابه الحركة الاولى وثباتها لكن الطبيعي يأخذ الوسط من الطبيعة التي لا ضد لها و
المادة البسيطة التي لا اختلاف فيها والفيلسوف يأخذ الوسط من العلة المفارقة التي
هي الخير المحض والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى التي هي الوجود المحض فالطبيعي يعطي
برهانا لميا ما دامت المادة والطبيعة موجودتين والفيلسوف يعطي البرهان اللمي الدائم
مطلقا ويعطي علة دوام المادة والطبيعة التي لا ضد لها فيدوم مقتضاها وبالجملة
فاذا اعطي البرهان من العلل المقارنة كان من العلم السافل وان اعطي من العلل المفارقة
كان من العلم الاعلى والعلل المقارنة هي الهيولى والصورة والعلل المفارقة هي الفاعل والغاية
وقد يفيد العلم الاعلى مقدمات ثابتة في العلم الاسفل من مباد بينة بانفسها او بينة بالحس او
التجربة فلا يكون البيان في العلم الاعلى دوريا كما سبق   فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو
مبدا بوجه ما اه لما ذكر الوجوه الثلثة اولا على الوجه العام   ويجب ان تعلم ان في نفس

ثم ذكرها مع الوجه الخامس الموافق لمقصده ذكره كرعيها رجا زيادة في التصحيح
م ح

الامر طريقا آه لما ذكر مرتبة هذا العلم وحكم بانه ينبغي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية و
الرياضية وقد سبقت الاشارة الى انه مقدم بالذات والشرف على ساير العلوم وان
هذا التاخر له من العلمين الاخرين امر قد عرض له لا لذاته بل بحسب وضع لاحق اراد ان
يشير الى انه يمكن ان يكون ترتيبه الوضعي على وفق ترتيبه الذاتي الطبيعي بان يكون
تعلمه سابقا على تعلم العلمين الاخرين المتعلقين بالامور المحسوسة وذلك لان في
نفس الامر طريقا الى حصول الغرض من هذا العلم وهو معرفة الامور الكلية ابتداء من
غير الاستعانة بعلم المحسوسات والطبيعيات كما في اثبات المبدا الاول فانه وان امكن
من النظر في الامور المحسوسة وما يتعلق بها تارة من النظر في الحركة وانها موجودة
وان لكل ذي حركة محركا حتى ينتهي الى محرك اول غير متحرك وتارة من النظر في هذا العالم
المحسوس من جهة امكانه وان له مبدا غير ممكن الوجود وتارة من النظر في النفس و
انها قد تخرج من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وان مخرجها من القوة الى الفعل
لا بد ان يكون عقلا كاملا من كل وجه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء والارض و في
جميع هذه الطرق استدلال بالامور المحسوسة او الطبيعية ففي ذلك المطلب طريق آخر
لا يستعان فيه من النظر في شيء مما يبحث فيه احد هذين العلمين كما سيتضح لك في
الفصل السادس من هذه المقالة وكذا وحدانيته تعالى وبراءته عن صفات التكثر و
التغير وكذا في الهيئة ومبدائيته للكل ونسبة الفعل اليه بالابداع الذي هو افضل
ضروب الفاعلية وفي تحقيق اول الصوادر منه وصدور الاشياء منه على الترتيب
الاشرف فالاشرف كل ذلك من غير نظر الى ما سواه من الممكنات فضلا عن المحسوسات
واعلم ان في كلامه اشارة الى فوائد ثلث احدها استحقاق هذا العلم للتقدم على ساير
العلوم بالمرتبة كما ان له تقدما بالذات وبالشرف وثانيها تحقق هذه الطريقة في
تحصيل الغرض من هذا العلم وثالثها الاشارة الى جواب آخر عن الشك المذكور في علم
ان هذا المسلك ...... الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني هو طريقة قوم من الاهين
الكاملين في القوة النظرية المؤيدين بالقوة القدسية الذين اشير اليهم في الكتاب
الالهي بقوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعد ما وقعت الاشارة الى الطريقة
المشهورة للحكماء المتالهين في خلق السموات والارض المتدبرين في الافاق والانفس

بقوله تعالى سَنُرِيهِمْ اٰيَاتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ فهؤلاء القوم وهم
الصديقون ينظرون بنور الله في جميع الاشياء ويستشهدون بالحق على ما سواه لا
بغيره عليه فيبرهنون بالنظر في طبيعة الوجود وانه واجبا وممكن على اثبات واجب الوجود
فهو البرهان على ذاته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يبرهنون على وحدانيته وساير
صفاته فهو البرهان على وحدانيته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو ثم يبرهنون بالنظر في
صفاته ووحدانيته ذاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فهو البرهان
على كل شيء على الترتيب العلي والمعلولي فبراهين هذا المسلك ماخوذة من مقدمات ضرورية
دائمة على الاطلاق لا انها ضروريات بحسب وقت ما او ما دامت ذات ما ولولا عجز النفوس
لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا المنهج عن ساير العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والزمانيات
فانه يمكن معرفتها من جهة العلم باسبابها وعللها بان ينظر في طبيعة الوجود ولوازمها
واقسامها واقسام اقسامها وهكذا الى ان ينتهي في اللوازم والاقسام الى الجزئيات و
المتغيرات فنعلم باسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير زماني على الوجه الكلي
قبل استيفاء الشرطيات انه متى كان كذا كان كذا وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه
الكلي لكن النفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا المنهج في التفاصيل الجزئية وضبط
اقسامها ومبادي تقسيماتها والاحاطة باطرافها فتاخذ في استيناف موضوع اخص تحت
مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات او الرياضيات او الخلقيات والمنطقيات فيبحث
عن اعراضه الذاتية واحوالها الكلية الشاملة لافراده لا الكلية على الاطلاق بل الكلية
المختصة به ثم ربما يعجز عن سلوك طريق اللم في معرفة جميع الاحوال المختصة بقسم واحد من
اقسام الوجود المطلق كالجسم الطبيعي في علوم الطبيعيين وكالكم في علوم الرياضيين
بل يحتاج في معرفة ساير الاحوال التي هي بعد الاحوال الكلية الشاملة لجميع الافراد لذلك
الموضوع الى استيناف موضوع آخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعي الباحث
عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم
المناظر تحت الهندسة وربما ينزل الباحث عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع لعلم
اخص من الاخص لعجزه عن النظر في احواله الخاصة الغير الشاملة على الوجه الكلي الذي به
الاحوال في ذلك الموضوع الجزئي بل على الوجه الجزئي الراجع الى حال موضوع اخص من ذلك

قوله وكذا في الهيئة

الموضوع الجزئي كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم الهالة والقوس والقزح تحت علم المناظر ونعرف بالطبيعة آه لفظ الطبيعة كما ذكر الشيخ في رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التي هي مبدأ اول الحركة ما هي فيه وسكونه بالذات وتلك القوة هي عين الصورة النوعية في بعض الاجسام البسيط والمركبة وغيرها في ذوات النفوس من الاجسام لان صورها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبايعها ومنها مهية الشيء وصورته الذاتية ومنها الحركة التي عن الطبيعة والاطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد ههنا لانها عبارة عن مجموع الشيء الحادث حدوثا ذاتيا او زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول والاعراض فقد قيل اه ذكره تاييدا واستنادا على صحة المرام ومعنى بعد الطبيعة اه للاشياء وجود في انفسها ووجود بالقياس الينا اما ترتيب وجودها في انفسها فالاول هي المعقولات ثم المتخيلات والموهومات ثم المحسوسات واما ترتيب وجودها بالقياس الينا فالاول المحسوسات ثم المتخيلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما لان وجودنا ايضا يبتدي من المحسوسات فاذا انتقلنا المحسوسة فاضت علينا من المبدا الفياض انوار الحيوة وقوى النفس الحيوانية المدركة للجزئيات الخيالية والوهمية واذا انتقلنا الحيوانية على التدريج فاضت علينا انوار العقل وقوى النفس العاقلة المدركة للكليات والمفارقات العقلية والمدرك لا يكون الا من جنس المدرك ولما كان ترتيب وجود الانسان لكونه واقعا في سلسلة العود الى غاية الوجود على عكس ترتيب الاشياء الصادرة عن الواقعة في سلسلة البدو من مبدا الوجود فلاجرم كان حدوث علمنا بالاشياء على نسق حدوث وجوده والعلم بالشيء ليس الا وجوده للعالم فكان وجود المحسوسات والمتخيلات لدينا قبل وجود المعقولات فلهذا سمي علمها علم ما بعد الطبيعة والقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم لما كان كل واحد واحد منها مجعولا مع المقدار بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع البسيط تحته فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمات مع انه لا قوام للمقدار الا باحد هذه

البسيط بل الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان تحقق في غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر لك منا ان شاء الله فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك من الصفات التي لا يمكن عروضها للشيء من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية وقد عرفت في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات آه الفرق الذي ذكره في ذينك العلمين هو ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة وهو مقوم للهيولى هو جوهر يفرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين فيها مرتبة من الطول والقصر فلا يخالف بها جسم لجسم ولا الجسم بهذا المعنى قابل للنسبة من النسب كالتنصيف والتضعيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة وغيرها والجسم الذي هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي يوجد فيه جزء العاد الماسح له بالقوة وهو القابل لاية نسبة من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذلك السطح الذي هو قبل الطبيعة غير السطح التعليمي الذي يبحث عنه المهندسون فان له صورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يعرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك له لاجل نهاية شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر فهو الذي من باب الكمية فنسبة السطح بالمعنى الاول ونسبته الى ذاك كنسبة الجسم الذي من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذلك حكم الخط في تعينيه احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة واللامساواة والثاني الذي يكون ذراعا او ذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ضرورة ما يلزمها من التناهي والتحدد لكن صورة الجسم اذا جردت بكميتها وجردت منها الكمية ماخوذة في الذهن سمي المجرد جسما تعليميا والعجب من الشيخ حيث ان هذا الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكره في انواعه الثلثة ايضا فيما ذا حكم فيها بعدم المفارقة عن المادة من كل وجه دون المقدار نفسه وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شيء من هذه الثلثة

قوله واما العدد

فالشبهة فيه اكداه وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه وا علم
ان القبلية والبعدية قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبله
قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه
ما قبل الطبيعة او ما بعدها بالاعتبارين يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي ههنا وا
موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية او البعدية انما يكون بحسب المعنى الاضافي ههنا
على ان التسمية ما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم في التعريفات من الاطراد
والانعكاس ولكن البيان المحقق آه قد سبق في تعريف الحكمة النظرية وتقسيمها
الى الاقسام الثلثة ما يندفع به هذا الاشكال الذي حمل صاحب المطارحات على ان
جعل علم الحساب من الفلسفة الاولى وهو بعينه ما يذكره الشيخ في هذا الموضع من
الفرق بتخصيص العدد المبحوث عنه في علم الحساب بما يعرض المادات واعلم ان ههنا
فرقا آخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق
من ان غير معتبر فيها تماثل في الوحدات ولا كونها على حد خاص ومرتبة معينة لا على
وجه الخصوص ولا على وجه العموم لكونه عشرة او مائة او الفا او غير ذلك او لكونه زوجا
او فردا او زوج زوج او زوج فرد او عادا او معدودا او معدد مضروبا او
جذرا او مجذورا او مكعبا او كعب كعب او غير ذلك وبين العدد الذي هو من
باب الكم وهو موضوع التعليميات الذي هو مؤلف من الوحدات المتماثلة الواقع
على حد معين والوحدة التي هي مبدأ العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد في المفارقات
فان المفارقات ليست ذوات عدد كمي مؤلف من تكرر آحاد متماثلة كما هو التحقيق عند
فالعدد الذي من باب الكم وهو يستلزم لهذه النسب المذكورة لا غير وهو لا يوجد
الا في الماديات وهو لانها من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها فالحساب ليس
نظرا في ذات العدد آه قد علت الفرق بينهما بوجه اخر دقيق لا بمجرد العموم والخصوص
هو من قبيل الفرق بين المقدار الطبيعي والتعليمي والجسم الطبيعي والتعليمي وكلا معنيي
السطح والخط ايضا فلا تغفل في جملة ما يتكلم آه اعلم ان من عادة القدماء ان
يتعرضوا في صدد كتاب شرحوا فيه علما من العلوم الشريفة لاشياء كانوا يسمونها
الرؤس الثمانية احدها الغرض من ذلك العلم وهو العلة الغائية لئلا يكون الناظر

الواضع

فيه عابثا وثانيها المنفعة وهي ما يتشوقه الكل طبعا ليتحمل المشقة في تحصيله وثالثها التسمية
وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المصنف وهو
الواضع للعلم والكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين وخامسها
انه من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه في اية مرتبة هو ليعلم انه على اي علم يجب
تقديمه في البحث ومن اي علم يجب تاخيره فيه وسابعها القسمة وهي ابواب الكتاب وفصوله
ليطلب في كل باب ما يخص به وثامنها انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان
ليعرف ان الكتاب يشتمل عليها كلا او بعضا اذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود في هذا
الفصل الاشارة الى رؤس المسائل التي سنذكرها في كل فصل من مقالة وهو الغرض من
القسمة وقد مر انفا من هذه الرؤس الثمانية الغرض والمنفعة والسمة والمرتبة وانه من اي
علم واما الواضع لهذا العلم فلم يتعرض له فلعل ذلك لانه اجل من ان يكون له واضع بشري
لان واضعه هو الله بالوحي والالهام للانبياء عليهم السلم وانما اخذ السابقون من الحكماء اصول
هذا العلم مقتبسين من مشكوة النبوة والاسبق ان اول من دون هذا العلم بجميع ابوابه
ومقاصده واغراضه على وجه التمام هو ارسطاطاليس وكان قبله بيد الناس امور وتاريخ
الاوائل من صحف ورسائل متفرقة فهو اول من ضبط اطراف هذا العلم وربطها ترتيبا
وبسطها بسطا لا يقال لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فانتشر بعده في العالم فلم يبلغ
احد شأوه من الاخرين اشركنا الله في صالح دعائه واما انحاء التعاليم فكلها موجودة في
هذا العلم فالتقسيم وهو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف
والذاتي الى الجنس والنوع والفصل والعرضي الى الخاصة والعرض العام والتحليل هو التكثير
من اسفل الى فوق والتحديد هو فعل الحد وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة بما به قوامه
بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثوق به موصل الى الوقوف على الحق
عمدة انحاء التعليم ان يعرف حال نسبة الشيء والموجود آه هذا حكاية ما سنذكره في الفصل
الذي يلي هذا الفصل فانه يذكر فيه ان معناهما يرتسم في النفس ارتساما اوليا وان نسبتهما الى
المهيات نسبة امر لازم لا مقوم وان مفهوم الوجود العام الاثباتي غير الوجود الخاص بكل
الذي هو عين مهيته في الخارج وان مفهوم الموجود ليس بجنس للموجودات لانه مقول عليها
بالتقدم والتاخر لا بالتساوي وتذكر حال العدم وان المعدوم لا يعاد وحال الوجوب

قال

فائدة ومن بحث في حال الشيء بالذات والشيء بالعرض انست ... ملاسند كه في اول المقالة الثانية من غير ان وجه اليه فذكر بالذات مثل وجه الانسان ... وذكر بالعرض مثل وجهه الابيض والا مور الشيء بالعرض لا يجب فيه تشترك الآن ذلك وتشتغل بالوجه والوجه بالذات

في الوجود الضروري آه اي يعرف حال الوجوب في الواجب وحال الامكان في الممكن وحال
الامتناع في الممتنع ونذكر ان هذه المعاني الثلثة ايضا ترتسم في النفس بديهيا اوليا. ومن رام
تعريفها وقع في الدور ويذكر من الفصل الذي يتلوه لكل من الواجب الوجود والممكن
الوجود خواص فمن خواص واجب الوجود انه لا علة له وانه مبدأ لغيره من الموجودات
وانه لا كثرة فيه بوجه وانه لا اشتراك معه لغيره وانه لا علاقة له بغيره وان الامكان له في الوجود
وانه لا يكون واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره ومن خواص الممكن انه في وجوده
وعدمه مفتقر الى غيره وانه ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم وانه لا يكون ممكن بالغير
ويكون بالقياس الى الغير وانه لا يكون بسيط الحقيقة وهذا كله في الفصل الذي بعد
الفصل التالي لهذا الفصل وفي الذي يتلوه وفي الحق والباطل ذكرهما في الفصل
الاخير لهذه المقالة وذكر فيه الذب عن مبدأ المبادي في العلم وهو ان الايجاب و
السلب لا يصدقان معا ولا يكذبان معا وفيه تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير وفيه
ان ذلك على الفيلسوف لا على المنطقي ولا على غيره من اهل العلوم الجزئية وفي حال الجوهر
وكم اقساما آه وذلك في الفصل الاول من المقالة الثانية فانه ذكر فيه حد الجوهر واثبات
وجوده وانه مقوم للعرض وغير متقوم به وانه لا يكون شيء واحد جوهرا وعرضا وان
غلط فيه جمع وذكر فيه الفرق بين الموضوع والمحل والمادة وكذا بين العرض والحال في الصورة
وذكر فيه ان اقسامه الاولية خمسة وفي ان يكون جوهرا آه اعلم ان كما لا يحتاج الموضوع يعني
الموجود في ان يكون جوهرا مطلقا اما ان يصير طبيعيا او تعليميا كذلك لا يحتاج في
ان يكون اقساما اولية له الى ذلك ككونه ذا ابعاد ام لا وكذا في اقسام اقسامه ككونه عقلا
او نفسا او جسما او مادة او صورة بل لا يحتاج الى ان يكون نوعا من انواع شيء من هذه الامور الخمسة
ككونه نفس فلك من الافلاك او كوكب من الكواكب او جسما او صورة او صورة شيء
من العناصر او العنصريات او نفسا او مادة فهذه الاجناس والانواع كلها يصلح لان
يبحث عنها في هذا العلم وبالجملة كل ما لا يحتاج في وجوده الى سبق استعداد وحركة و
كيفية لا يحصر عرضيته عن الاحوال الذاتية للموجود بما هو موجود حري بان يكون من مسائل
هذا الفن وقد علمت ان عروض الاخص عن الموضوع لا يوجب ان يكون العارض من
الاحوال العرضية له فيجب ان يعرف حال الجوهر الذي هو كالهيولى آه اي انها موجودة

وانماجز

وانها جز الجسم الطبيعي وانها موضوعة للاتصال الجوهري ومقابله وانها بسيط وان
الاستعداد فصلها لا صورتها وذلك كله في الفصل الثاني من المقالة الثانية وهل
هو مفارق الى قوله وما نسبته الى الصور وذلك في الفصل الثالث منها وذكر فيه ايضا
ابطال كون مبادي الاجسام اجساما غير منقسمة كما نسب الى ذيمقراطيس وتجويز توارد
المقادير على مادة واحدة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين وغيرهما واثبات صور طبيعية
غير الصورة الجرمية وان الجوهر الصوري كيف هو الى قوله والحدود ذات ذكر هذه الكلمة
في الفصل الرابع منها في اثبات تقدم الصورة على المادة وبيان كيفية التلازم بينهما و
ان الكل منهما علة ومعلولية للآخر على وجه لا يلزم منه دور مستحيل وبيان حد حقيقة كل
منهما متميزا عن الآخر مع كون كل منهما مخلوطا وجوده بوجود الآخر فينبغي ان يعرف
في هذا العلم طبيعة العرض آه ذكر في الفصول المقالة الثانية الاشارة الى حال المقولات التسع
التي ذكر مباينتها وحدودها في اوائل المنطق واثبت وجودها وعرضيتها وابطل اولا
جوهرية الكم بقسميه وبين حال الواحد وانه يقول بالتشكيك على معان ثم ذكر حال الكثير
ابان عن عرضية العدد ثم بين ان الكميات المتصلة اعراض ثم عطف على العدد بتحقيق مهيته
وتحديد انواعه وبيان اوائله ثم بيان التقابل بين الواحد والكثير من اي قسم من التقابل
ثم اثبت كون الكيفيات اعراضا وبين ان العلم الذي هو من جملة الكيفيات النفسانية
عرض ثم تكلم في الكيفيات التي تختص بالكميات واثبت وجودها وعرضيتها ثم ذكر القول
في المضاف وحقق مهيته وانها موجودة في الاعيان ودفع وهم التسلسل فيه و
تعرف مراتب الجوهر آه اشارة الى ما ذكر في فصول المقالة الرابعة فانه ذكر اولا اقسام التقدم
والتاخر والحدوث ثم بين معنى القوة والفعل والقدرة والعجز واثبت حال الامكانات
وموضوعاتها وبين ان امكان المفارقات ليس قبل وجودها والامكانات موضوع لها
مباينتها وان كل متكون مسبوق بمادة هي حاملة امكان وان امكان الاعراض في موضوعها
وبين ان ما بالفعل مطلقا قدم من ما بالقوة ثم عرف التام والناقص والمكتفي وما فوق
التمام وعرف الكل والجميع والجزء ويليق بهذا الموضع ان يعرف حال الكلي والجزئي آه
اشارة الى المذكور في المقالة الخامسة فانه ذكر في الفصل الاول منها تعريف الكليات
الطبيعية وكيفية وجودها في الاعيان ووجودها في النفس وفي الفصل الثاني منها كيفية

لحوق الكلية للطبايع العامة والفرق بين الكل والكلي والجزء والجزئي وفي الثالث
منها تعريف الجنس وذكر معانيه والفرق بين الجنس والمادة وانه كيف يتصور
الجنس في المركبات وفي الرابع منها كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس طبيعة على الجنس
وفي الخامس منها تعريف النوع وفي السادس تعريف الفصل وتحقيقه والفرق بين
الاشتقاقي والمحمول منه ودفع الشكوك فيه وفي السابع منها تعريف الحد ومناسبته
المحدودة في الثامن منها حال الحد واختلافه في الاشياء وانه في بعض الحدود زيادة
على المحدود والفرق بين حدود المركبات وحدود البسائط وفي التاسع منها مناسبة
اجزاء الحد للمحدود وانه قد يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود وقد لا يكون وقد يكون اجزاء
الحد اكثر من اجزاء المحدود ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة آه اشارة الى المذكور
من فصول المقالة السادسة من البحث عن احوال العلل الاربع والاعراض الذاتية
لواحدة واحدة منها فان اعراض كل منها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فان
الموجود مادة او صورة او غير ذلك ككونه علة مطلقة لا يفتقر الى صيرورته طبيعيا او
تعليميا فذكر في الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها على الاجمال وفي الثاني تبيين
مذهب اهل الحق في ان كل علة مع معلولها وحقق القول في العلة الفاعلية والفرق
بينها وبين ما يسميه الجمهور من اهل الكلام فاعلا وفي الثالث منها ذكر المناسبة بين
الفواعل ومعلولاتها وفي الرابع منها ذكر حال العلل الاخرى من العنصرية والصورية
والغائية واقسام كل منها وفي الخامس منها ذكر اثبات الغاية ودفع الشكوك منها
الفرق بينها وبين الضروري وهو غاية بالعرض وبيان الوجه الذي به يتقدم على ساير
العلل والوجه الذي به يتأخر عنها جميعا وبيان الفرق بين الغاية بحسب القوة الخيالية
التي في العبث والجزاف وذكر فيه ان مبادي التشريد اخله تحت الضروري الذي من جملة
الغايات بالعرض واثبت ايضا لكل من هذه العلل ابتداء ومبدأ ومبدأ وانها لا
تذهب الى غير النهاية ثم الكلام في التقدم والتأخر آه هذا وما يتلوه الى قوله فهذه
وما يجري مجراها لواحق الوجود بما هو وجود اشارة اجمالية الى جميع ما ذكره في المقالة
الرابعة والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذكورة فيها نسبتها الى الموجود بما هو موجود
نسبة اللواحق والاحوال الى الشيء كما ان الامور المبحوث عنها المذكورة في المقالات المتقدمة عليها نسبتها

اليه نسبة الانواع والاصناف للشيء والامور التي بحث عنها في المقالة الثالثة والسابعة
هي من احوال الموجود بما هو واحد وهي احوال الوحدة ومقابلها من الكثرة واعلم ان الوحدة
عندنا عين الوجود بالذات وغيره بحسب المفهوم وعند الشيخ زائدة عليه وهي اخص الا
من الوجود عنده وعلى كلا التقديرين فالبحث عن احوالها ايضا يرجع الى البحث عن احوال
الموجود بما هو موجود لئلا يتوهم ان الموضوع في هذا العلم غير واحد ولان الواحد مساوق
للموجود آه اشارة الى المذكور في المقالة الثالثة والمقالة السابعة فان كثيرا من هذه المباحث
اعني احوال الواحد والكثير والتقابل بينهما ونسبة العدد الى الموجودات ونسبة الكم
المنفصل اليها واثبات عرضية اقسامه وابطال الجوهرية فيها واثبات عوارض العدد و
الكم المتصل من الاشكال وغيرها مما ذكرها في المقالة الثالثة والمذكور في السابعة ففي الفصل
الاول منها ذكر من لواحق الوحدة الهوهو واقسامها من التساوي والتوافق والتشاكل
والتناسب والتجانس والتماثل فان هذه وحدات عارضة للكثير بما هو واحد ولواحق
الكثرة من اصناف الحقيقي والمشهوري فان هذه اقسام وحدات عارضة للكثير بما هو كثير
وفي الثاني منها ابطل مذهب افلاطن ومن قبله في الصور المفارقة وفي الثالث منها ابطال
القول بالتعليميات المفارقة عن المادة ثم بعد ذلك ينتقل الى مبادي الموجودات آه
اشارة الى المذكور في المقالة الثامنة والتاسعة من اثبات المبدأ الاول ووحدانيته
وصفاته الاولى وانه تام وفوق التمام وكيفية تعقله للكليات والجزئيات ونسبة المعقولات
اليه وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمى وهذه في المقالة الثامنة ثم كيفية
للاشياء ونحو صدورها عنه واثبات المفارقات العقلية وكيفية تحريكها للافلاك و
انها محركات فاعلية بعيدة لها بوجه وانها محركات غائية بوجه اخر واثبات النفوس الفلكية
وانها محركات فاعلية قريبة لها وكيفية صدور الاجسام وغيرها من المبادي العالية بعلم
انها من المتشوقات العقلية وكيفية ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام
العلوية من المبدأ الاول وحال تكون الاسطقسات من العلل الاولى واثبات العناية
الالهية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي وكيفية معاد الاشياء اليه على عكس ترتيب البدء
عنه وهذه كلها في المقالة التاسعة ويدل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة آه
اشارة الى المذكور في المقالة العاشرة فذكر في الفصل الاول منها بعد الاشارة الى المبدأ

الغيرية والخلاف و... التقابل والتضاد

وللمعاد بقول مجمل حال الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية واحوال
النبوة وذكر في الثاني اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي عليه والِه السلام الى الله و
ان المبدا منه والمعاد اليه وذكر في الثالث منها العبادات ومنافعها في الدنيا و
الاخرة وفي الرابع منها عقد المدينة وعقد البيت من النكاح والسنن الكلية في
ذلك وفي الخامس منها حال الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات
والاخلاق والمعاملات وبه ختم كتاب الشفاء   بما يكون فيه تنبيه على الغرض
وهو تعيين موضوع هذا العلم وانتسابه من جهة الاكتساب بقول شارح او حجة
وان لم يكن التعريف الذي يحاوله آه اعلم ان التعريف على وجهين احدهما ان يكون
الغرض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل والثاني ان يكون الغرض
فيه التنبيه على الشيء وتعيين مفهومه واخطاره بالبال من جملة المفهومات المعلومة
للنفس لشيء وان كان ذلك الشيء اخفى من المعرّف في نفس الامر فتعريف الوجود على
الوجه الثاني جائز وعلى الوجه الاول غير جائز   لو كان كل تصور يحتاج آه اعلم انه
ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا لزم التسلسل اما في موضوعات متناهية و
هو الدور او في موضوعات غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق   واولى الاشياء
بان يكون متصورة آه لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولى التصور و
ذلك الشيء لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجري
مجراه لكونه عامة فالوجود اولى التصور اذا عرفت فاعلم انه لا ينبغي الاكتفاء ههنا على هذا
القدر بل يجب على الحكيم في هذا المقام ان يبين امورا ثلثة الاول ان الوجود اولى التصور
الثاني انه يمتنع تعريفه الثالث انه اول الاوائل في التصورات وهذه المباحث متغايرة
وان كانت متقاربة اما بيان الاولى فذكروا فيه وجهين الاول ان العلم بان الامور
لا يخرج عن النفي والاثبات علم بديهي اولي والتصديق مسبوق بالتصور فهذا العلم
مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق في التصور على الاولي اولي بان يكون اوليا
فتصور الوجود بديهيا اوليا الثاني ان علم كل انسان بوجود ذاته غير مكتسب والوجود
المطلق سابق على العلم بوجوده والسابق على الاولي اولى بكونه اوليا ولنا في هذا
المقام خوض في عرفان الوجود ليس ههنا موضع بيانه واما بيان الثاني وهو امتناع

تعريف الوجود فبانه لو امكن تعريفه اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه و
الاول ظاهر البطلان وهو كون الشيء معلوما قبل كونه معلوما وكذا الثاني لانه اجزاءه ان
كانت كلها وجودات او بعضها كان الوجود الواحد وجودات وكان الفرد جزءا من
الطبيعة ويلزم ايضا تعريف الشيء لمثله وان لم يكن وجودية فعند اجتماعها اما ان يحدث
صفة الوجود او لا يحدث فان لم يحدث كان الوجود عبارة عن الامور العدمية وان حدث
لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع متقدما عليه اما فاعلا او قابلا له فيكون التعريف
بالذاتي تعريفا بالخارجي هف واما التعريف بلوازمه الخارجة فهو ايضا باطل لانا ما لم نعرف
وجود ذلك اللازم واتصافه الوجود به لم يكن ذلك معرفا له والاتصاف ايضا من باب
الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف لشيء فيلزم تعريف المطلق بالمقيد بل تعريف الوجود
بالوجود واما بيان الثالث وهو ان الوجود اول الاوائل في التصور فذلك لانه اعرف
الاشياء فان معرفتنا لكل شيء عبارة عن حصوله لنا في ضمنه مطلق الحصول فمطلق الحصول
اقدم واعرف من حصول كذا وحصول ذاك والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجداني
والمنازع ههنا مكابر   ولذلك من حاول آه اعلم ان قوما كانوا يحدون جميع
الاشياء وحد والوجود ايضا لما التزموا ذلك وقد علمت بطلان ذلك ووجوب انتهاء
المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا يبين الشيء بما هو اخفى او بما يساويه في المعرفة و
الجهالة وقد علمت بطلان التعريف للوجود على الوجه المطلق من حيث ان كل ما يوصف به
الوجود يوجب كونه ما وصف به موجودا في نفسه وموجودا للوجود فذلك تعريف
للشيء بما لا يعرف الا به فان الموجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف
به الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى القديم والحادث وهما لا تعرفان
الا بالوجود مأخوذا مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه   وهذان ان كان ولا بد آه
مراده انه لو سلم انهما قسمان ذاتيان للوجود لا زمانيان لزم بان لا يخلو عنهما البتة فهما من
اقسام الموجود والموجود اعرف منهما اذ كثيرا ما يتصور الوجود مع الذهول عن معرفتهما
لم يتضح لي ذلك الا بالقياس آه ومن سخيف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ
من انا نعرف الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل
ان الفاعلية ليست مما ينال بالحس وايضا لم يتفكر انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس

احتياج

من المحسوسات وبانه كلما يقع ادراكها والعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول
من هذا العلم على فساد ما زعم حيث قال واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا
توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر فاذا لم يمكن ادراك مطلق السبب و
المسبب بالحس فبان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل به كان اولى اذ العام من كل معنى
اعرف من الخاص منه عند الحس ايضا كما عند العقل كما حققه الشيخ في اوائل الطبيعيات
ونقول ان معنى للوجود ومعنى الشيء آه لما فرغ من بيان ان كلا من مفهومي الموجود
والشيء بديهي مستغن عن التعريف وكان لكل منهما الفاظ مترادفة حاول بيان انهما
متغايران في المعنى ومتساوقان في التحقيق ليس احدهما اعم منا ولا في الاخر اما بيان
الاول فبقوله فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو واما بيان الثاني فبقوله ولا يفارق
لزوم معنى الوجود اياه آه وحاصل ما علل به للاختلاف بينهما انه يصح ان يقال حقيقة كذا موجودة
ولا يصح ان يقال حقيقة كذا شيء وفي هذا التعليل نظر فان للمنازع ان يمنع عدم صحة ان
حقيقة كذا شيء او يمنع الفرق بينهما في الصحة وعدمها او عكس الامر فان الجمهور اعترفوا بان
الحقيقة لا يقال حقيقة الا عند اقران الوجود لها فيكون قولنا حقيقة كذا موجودة كانه يقال الماهية
المقترنة بالوجود لها وجود اما التعليل في عدم صحة ان يقال ان حقيقة كذا شيء لانه غير مجهول
فليس بتام لانه ليس من شرط ما يصح ان يقال ان يكون مجهولا البتة فالبديهيات التي هي مبادي
الاول صحيح وان كانت غير مجهولة واما وقع اولئك فيما وقعوا آه وذلك لان عمدة
مسكهم فيما ذهبوا اليه انا نخبر باشياء باحكام ثبوتية وثبوت الشيء للشيء لا بد فيه من امر سابق
في الخارج واذ ليس بموجود امور سابقة معدوم ولم يعلموا ان قبل هذه الموضوعات موجودات
ذهنية والاخبار ايضا انما هي بالذات عن معقولات معقولات وكما ان المعلوم بالذات
في باب التصور ليس الا الصورة الحاضرة عند العقل وما عداه من الخارج هو معلوم
بالعرض فكذلك في باب التصديق لا يكون الحكم بالذات الا بمتصور على متصور ولا الخبر الا
عن متصور ولا الخبر الا عن متصور بمتصور ويقع بالعرض عن الخارج او بالخارج من جهة
النسبة بان هذا اللفظ يصح آه اي معنى القيامة يتحقق في معقول اخر وهو المعقول
في من الزمان المستقبل لانه ظرف وقوع القيامة فيه وهو حين الحكم يوم يعتبر ما فيه معدوم
في الخارج لكن صورة معقولة للنفس فههنا معقولات ثلثة هي المعقول من القيامة

ومن الوقت المستقبل ومن يكون فالمعقول في المعقول الثاني المعقول الكون او الوجود
هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص آه اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا
الموضع ان لفظ الوجود مشترك بين امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهي
وقد يطلق ويراد به المهية المخصوصة كمهية المثلث ومهية الانسان والحق ان لكل من الوجود و
الشيء مفهوم عام مشترك وامور مخصوصة في الاعيان والاذهان يطلق ذلك المفهوم عليها
لا باشتراك الاسم فقط ثم الوجود مقول بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك ففي
بعضها اقوى وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها الشيء كذلك لا يخفى ان الكلي
من حيث انه كلي لا يجوز ان يكون متفاوتا بالنسبة الى افراده فالتفاوت انما يكون من افراد
مفهوم الوجود اي من الوجودات الخاصة بالتشكيك لا في مفهوم الوجود كما لا يخفى
بل يحتمل البطلان ويحتمل ان يكون قوله واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود اشارة
الى الحكم السلبي اذ تقرر في مقامه ان القضية السالبة تشارك الموجبة في استدعاء الموضوع
من جهة مطلق الحكم اذ لا بد فيه من تصور الموضوع والذي يقال من ان موضوع الموجبة اخص
من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر عن المساواة بينهما في استدعاء الوجود من
اخر كان لخصوص الحكم الايجابي اقتضاء اخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء في
السلبي اذ سلب الشيء عن المعدوم جائز واما ايجاب الشيء للمعدوم فممتنع فمن هذه الجهة يقتضي
الايجاب وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق الحكم فكلاهما سيان في استدعاء
وجود الموضوع وفي المحصورات خاصة يقتضيان جميعا ذلك من جهة عقد الوضع فيها
الذي هو بمنزلة حكم ايجابي بخلاف الشخصيات والطبيعيات والمهملات ليست كذلك
وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي شرح اسمائها انه انسان او ملك او مثلث او
غير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام ونسبة الوجود الى اقسامه كنسبة الشيء الى اقسامه
لكن اقسام الشيء معلومة الاسامي والخواص والحدود وليس كذلك اقسام الوجود و
في ذلك ان انحاء الوجودات هويات عينية لا صورة لها كلية في الذهن حتى يوضع لها اسامي
بخلاف اقسام الشيء فانها قد يكون مهيات ومعان كلية فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام
ومضال الافهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ في بيانه فان
افراد الوجود هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا هي ايضا مفهومات كلية ذاتية

او عرضية بخلاف اقسام الشيئية كما ان الفرق حاصل بين مهية المثلث ووجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود ولا يفارق لزوم معنى الوجود آه شروع في بيان التساوق بين الوجود والشيئية اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الشيئ اعم من الوجود واحتج على ذلك بان الذي يمتنع وجوده او يمكن ولكنه معدوم هو شيئ لا محة لان له صورة عقلية وليس له وجود في الاعيان وحاصل ما ابطل به الشيخ احتجاجهم وبين خطائهم في هذا التعليل ان كل ما هو شيئ في عين او ذهن فهو ايضا موجود فيه وكل ما ليس بموجود في الاعيان وكان انه شيئ باعتبار معقوليته فهو موجود في الذهن بهذا الاعتبار فلا انفكاك بينهما بل الوجود المطلق من دون شرط يوازيه شيئية مطلقة دون قيد والذهني يوازي الذهني والعيني يوازي العيني فهو يوازيه مطلقة دون قيد والتعليل المذكور لا حاصل له ومنهم من احتج على كون الشيئية اعم بان الشيئية تعم والمهية التي تعرض لها الوجود فهي اعم منها وقد عورض بان الوجود يقابل المهية المحضة وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها لان لها وجودا ولو في الذهن فهو اعم منها فالحق ان كلا منهما اعم من اعتبار الاخر بوجه فليس شيئ منهما اعم مطلقا ولا من الاخر وانما الكلام في المقام الثاني والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب آه لك ان يقول هذا متناقض بنفسه لانه وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه وهو كشبهة المجهول المطلق المشهورة وجوابه بعينه كجوابها والقوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شيئ منها مما يسمن او يغني ونحن بفضل الله وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مزية فيه وتلخيص جريانه ههنا ان نقول قولنا المعدوم المط لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب صادق لا انتقاض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المط كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما في القضية الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لا مر باطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فرد المعنى ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن في هذا الموضوع اجتمعا متناقضان في الصدق على شيئ لكنهما افترقا بوجه من حيث فهو من حيث وهو عنوان فان الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع

واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالاخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المط جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين وفي هذا الخبر وهذا الحكم ايض اعتباران متناقضان ولكن اجتمعا لا من جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق هو بعينه فرد للموجود وسابق من ان للمعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا فكما ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون نفي ثبوت الخبر عنه وعند القوم الذين يرون هذا الراي الى آخره اعلم ان جماعة من الذين جعلوا الشيئية اعم من الوجود لهم خيالات عجيبة فقالوا المعدوم الممكن شيئ هو ثابت وقالوا ان المحال معدوم منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وجعلوا الثابت مقولا على الموجود وعلى امر ليس بموجود ولا معدوم مما سموه حالا وعلى بعض المعدوم ايض وهو الممكن وجماعة من هؤلاء جعلوا المخبر عنه اعم من الشيئ بظنهم انه يمكن الاخبار عن الممتنع الذي هو المنفي عندهم وهو مما لا شيئية له قالوا انا اذا قسمنا المعدوم الى الممكن والممتنع فلا بد من تفرقة بين القسمين بالامكان والامتناع وثبوت حكم الامكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئيته ومبنى غلطهم على الغفلة من الامور الذهنية وانها في الاذهان شيئ كما نبه عليه الشيخ وانما وقع اولئك فيما وقعوا آه يعني انما وقعوا في القول بثبوت المعدومات والقول بالواسطة وسائر هوساتهم لاجل جهلهم بالامور الذهنية ولم يعلموا ان الفرق بين المعدومين عن الاعيان باعتبار ما اضيف الى المتصور في الذهن من مفهوميهما فاذا اخذ هكذا فالممتنع ايض بحسب تفهم معنى اسمه ويحمل عليه امرا ويسلب عنه امر هو شيئ ايض اذ لو لم يكن صورة شيئية في العقل ما صح الاخبار عنه ولا الايجاب والسلب عنه وما ليس له ثبات في الذهن والعين فالتصديق بثبوته هذيان محض والاخبار عنه ممتنع كما مر قال بان هذا المعنى يصح اما اي معنى القيامة يتحقق في معقول اخر وهو المعقول من الزمان المستقبل لانه ظرف وقوع القيامة فيه معدوم في الخارج لكن صورته معقولة للنفس فههنا معقولات ثلثة هي المعقول من القيمة ومن الوقت المستقبل ومن يكون فالمعقول الاول يوصف في المعقول

الثاني بالمعقول الثالث وهو معقول الكون والوجود قد بلغني ان فيما يقولون آه هذه
الاقوال الثلثة قد مرت الحكاية بها عنهم احدها القول بشيئية المعدومات والثاني
القول بكون صفة الشيء واسطة بين الموجود والمعدوم والثالث القول بان المجز عنه اعم
من الشيء واعلم ان من جملة ما يفتضحون به هو ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده
هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود
ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في
حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما وهو مح فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة
الثابتة له فالماهية المعدومة يجب ان لا يصح لها انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وقد الزم
على التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء وقد قالوا انها شيء و
كذا الامكان ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا ايض ونتائي انه منفي وكل منفي ممتنع
عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا هف ان يقال له المعدوم الممكن هل هو موجود
او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفي والاخر اثبات ولا مخرج عنهما فان قال موجود
فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفى فبعض الممكن صار منفيا وكان كل منفي
عنده ممتنعا فبعض الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ثم من العجب ان الوجود عندهم مما
يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيده الفاعل وجود الوجود مع انه
كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثبوته فانه كان ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت
عندهم فما افاد الفاعل للماهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت
لنقلنا بعض هوساتهم وجزافاتهم   هولاء للسوا من المميزين آه الظاهر ان هولاء وصل اليهم
كلمات من الاوايل الذين كانوا مشهورين بالفضل والبراعة وما فهموا اغراضهم فقلدوهم
في غير درايتهم لحقهم اغراض نفسانية وتعصبات ورياسات فاكدوا القول فيها ملزمهم
امور شنيعة متناقضة لم يقدروا على دفعها فالتزموها تعصبا ولجاجا رغبة في الرياسة
واتباع العامة لهم وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا آه اشارة الى ما ذكره في الفصل
الاول من المقالة الثانية من فن المنطق لكن الذي عول عليه في نفي الجنسية عن الوجود انه
متشكك بالقياس الى افراده وهذا الوجه لا ينفي الجنسية عنه بالقياس الى الامور التي لا
تشكيك فيها ثم نقل فيه عن بعضهم احتجاجا على ذلك بانه لو كان جنسا لكان فصله اما

موجودا

موجودا او غير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل نوعا لما هو فصل له اذ يحمل عليه
الجنس وان كان غير موجود فيلزم تقوم الموجود بما ليس بموجود فقال الشيخ هذا الاحتجاج
ليس بمغن فان فصول الجواهر جواهر وهي مع ذلك فصول واما كيفية الصورة في هذا
فهي لصناعة اخرى مما لا يفي به المنطق انتهى والمراد بالصناعة التي احال اليها كيفية لحوق
الفصول الجوهرية باجناسها هي الفلسفة الاولى وسيحقق هذا المعنى في مباحث الماهية والحق
ان يقال في نفي كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت انها ليست ماهية كلية والجنس من اقسام
المعنى الكلي ان الوجود لو كان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما لماهيته وذلك
لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرير ماهيته وتقويم معناه بل في تحصيل وجوده وذلك
انما يتصور فيما ليس معناه وماهيته عين الموجود واما الذي حقيقة معناه نفس الموجود
فلو كان جنسا لاحتاج الى فصل مقسم وشان الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس و
اذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقررا لمعناه ومقوما لماهيته فلزم كون المقسم
مقوما هف ومثل هذا البيان يظهر نفي كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية
الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل في انها ليست الا في تحصيل الوجود لا في تقرير
الماهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس
بنوع واذا لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضيا
بالنسبة الى غيره فهي نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل ما ليس بنوع ليس بعرض و
اما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي وهو مبدا الفصل المنطقي فجاز ان يكون الوجودات
الخاصة فصولا وصورا للاشياء محصلة الوجود والا فهي ايض ماهية كلية والوجود ذات
ليس بنفسه فاعلم هذه الاصول فانها احدى من تفاريق العصا   فانه يعني متفق فيه
الم يعني ان الوجود مقول بالاشتراك المعنوي على الاشياء كلها وهذا قريب من الاوليات
وان تصدى المتاخرون من المتكلمين وغيرهم بيانه بوجوه عديدة مشهورة فان العقل
يجد بين موجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن
الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض
كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليس هذا لاجل الاتحاد في الاسم حتى لو
قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات

اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين النقيضين كالمناسبة بين الموجودات الغير المتحدة
في الاسم كما حكم به صريح العقل والعجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات
فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف الوجود في الآخر
لم يكن هيهنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل يكون هيهنا مفهومات لا نهاية لها
ولا بد من اعتبار واحد واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى
ذلك علم ان الوجود مشترك فيه وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود
وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات امر واحد   على
التقديم والتاخير الى هنا التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها
والوجود جامع لوقوع هذه الثلثة فيه فانه في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون
بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل و
معلولاتها وفي بعضها اتم واقوى من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي من
الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل متقدم
على الهيولى بالطبع وكل واحدة من الهيولى والصورة متقدمة بالطبع او بالعلية على الجسم
فليس مرادهم من هذا ان ماهية شيء من هذه الامور متقدمة على ماهية الآخر وحمل الذاتي
كالجوهر على العقل والهيولى على الجسم وجزئيه متقدم ومتاخر بل المراد ان وجود ذلك متقدم
على وجود هذه ووجود الجسم موخر عن وجود جزئيه وتحقيق ذلك ان التقدم والتاخر
في معناهما يتصور على وجهين احدهما ان يكونا بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما به التقدم هو
بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدم وكذا التاخر بنفس ذلك المعنى الذي فيه التاخر
كالتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان فانهما بنفس الزمان وفيه وثانيهما ان
لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي به التقدم عن المعنى الذي فيه التقدم وكذا
في التاخر كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن وكتقدم
الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما به التقدم والتاخر في الاول ليس معنى الانسان
المقول عليهما بالتساوي بل معنى آخر هو الزمان وفي الثاني ليس معنى الجوهرية
المقول عليهما بالتساوي بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود
انما يكون بواسطة الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء آخر غيره فكما

ان بعض الاجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود فكذلك اذا
قيل ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده في الوجود
وبه وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تاخر فالتقدم و
التاخر والكمال والنقص والنقص والشدة والضعف في الموجودات بنفس هوياتها
لا بامر آخر وفي الاشياء والماهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن هيهنا يتبين البرهان
على ان للوجود افرادا حقيقية عينية وليس مجردا هذا المفهوم العام الذهني بل له افراد
هي اصول الحقائق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتاخرين ان
الوجود عنده امر انتزاعي يعتد به بنفس ما اضيف اليه من الامور كساير الاضافيات
وان المجعول عنده وكذا الجاعل هو الماهية دون الوجود على انه نفى التشكيك بالاقدمية
عن الماهيات وذهل عن انه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سببا لجوهر آخر كالعقل
للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن قالوا باعتبارية الوجود فعندهم ان
الجاعلية والمجعولية بين الماهيات وجوزوا التشكيك بالاقدمية وغيرها في المعاني
الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم الاول عندهم ظلال تابعة لجواهر العالم الاعلى
في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتباري وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات اقوى في
باب الحيوانية من بعض الآخر فان فصل الحيوان المقوم لماهيته هو الحساس المتحرك فالذي
حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية من الذي حواسه اقل وحركته
اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف في نفس
المعنى المشترك فيه وبه وكل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه   ولذلك يكون
له علم واحد الى هذا هو الذي اشار اليه في عنوان الفصل فانه اذا ثبت وتبين ان الوجود
حقيقة واحدة مشترك بين جميع الاشياء ومع وحدته واشتراكه بين الكل يكون مختلفا
بالذات بحسب الوجوب والامكان والتقدم والتاخر والكمال والنقص فلا جرم هيهنا علم متكفل
بمعرفة احواله واحوال اقسامه الذاتية وكما ان هذا الموضوع امر شامل لجميع الاشياء وفيه
ما هو مبدأ لجميع الاشياء فالعلم الباحث عن احواله يجب ان يكون علما محيطا بجميع العلوم
على اختلافها وفيه ايضا مبدأ ساير العلوم فافهم جدا   وجميع ما قيل في تعريف هذه
تدبير علينا ان نعرف حال هذه المفهومات الثلثة اعني الواجب والممكن والممتنع لا على

وجا العلامة المنبهة دون التعريف المحقق المفيد لما ليس عندنا فنقول على ما جرت
العادة ان الممكن هو غير الضروري وجوده وعدمه او الذي اذا فرض موجودا
او معدوما لم يعرض فيه محال ثم يقول المحال هو الضروري العدم او الذي لا يمكن
ان يوجد والممتنع هو الذي لا يمكن ان يكون او هو الذي يجب ان لا يكون والواجب هو
الممتنع ان لا يكون او ليس يمكن ان لا يكون وليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذي
ليس بممتنع ان يكون وان لا يكون او الذي ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا
كله كما ترى ذو دور ظ واعلم ان بعض التعريفات المذكورة يلزم الخطاء من وجوه اخرى
غير الدور من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والواجب بنفس
عدمه محال وليس لاجل محال آخر يلزم بل وقد لا يلزم محال الخ ولا يكون ما يلزم اظهر ولا
ابين من نفس عدمه او بنفس فرض عدمه وكذا ما يقال ان الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال
فالمحال بنفس الممتنع وهو تعريف الشيء بنفسه وليس امتناعه لما يلزم ثم كبر من الاشياء
يلزم من فرض وجودها او عدمها محالات لامور اخرى فاذن ينبغي ان يوخذ هذه الاشياء
من الامور البينة فلا تعرف شيء منها وان كان لا بد من التعريف فليوخذ بعضها بينا بنفسه كذا
ولكن اولى هذه الثلثة لان يتصور اولا هو الواجب ثم الممتنع ثم الممكن لان الوجوب هو تاكد
الوجود والامتناع تاكد العدم والامكان لا تاكد العدم والامكان لا تاكد شيء منهما و
الوجود اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف بغيره فحال الوجود اعرف من حال العدم
والحال الوجودي اعرف من الحال العدمي فقد مر لك في انولوطيقا الخ هذه لفظة
يونانية موضوعة في لغة اليونانيين لاحد اقسام الحكمة الميزانية فان اقسامها تسعة فنون
في كل منها كتاب صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يونانا في الاول كتاب ايساغوجي
صنفه فرفوريوس يبين فيه معاني الالفاظ الخمسة للكليات والثاني قاطيغورياس صنفه
ارسطاطاليس وكذا الكتب السبعة الباقية يبين فيه المعاني المفردة الذاتية الشاملة لجميع
الموجودات لا من جهة وجودها وعدمها بل من جهة نفس معناها الثالث باريرمينياس
يبين فيه كيفية تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب ليصير قضايا والرابع انولوطيقا
فيه كيفية تركيب القضايا حتى يصير قياسا سماها مفيدا للعلم آخر الخامس افوذوطيقي
ويقال انولوطيقا الثاني ايضا يعرف فيه شرائط القياس ومقدماته التي بها يصير

منتجا لليقين السادس طوبيقا يبين فيه شرائط القياس النافع في مخاطبة الجمهور ورد
من يقصر فهمه عن تبيين البرهان في كل شيء السابع سوفسطيقي وهو تعريف المغالطات
الواقعة في الحجج والقياسات الثامن ريطوريقي يتبين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة
للظنون الحسنة التاسع فوانيطيقي يعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخيل
اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ ذكر في الفصل الرابع من المقالة الاولى من الفن الرابع المسمى
بانولوطيقا حال هذه الجهات اعني الضرورة والامكان والامتناع واقسام كل منها
واقسام الضرورة كالضرورة الازلية والضرورة الذاتية ما دام وجود ذات الموضوع
والضرورة الوصفية ما دام الوصف او بشرط الوصف والضرورة الوقتية وغيرها وكذا
اقسام الامكان من العامي والخاصي والذاتي والوقوعي والاستقبالي والاستعدادي
وغير ذلك واقسام الامتناع كاقسام الضرورة حذو النعل بالنعل ومن
تفهيمنا هذه الاشياء الم اي من تعريفنا هذه الاشياء المذكورة في هذا الفصل التي من
جملتها بيان المساواة بين الشيئية والوجود وان المعدوم ليس بشيء ولا يوصف بشيء و
لا يوصف يخبر عنه بشيء وان هذه الاتصافات الواقعة في مثلنا العنقاء معدوم او شريك
الباري ممتنع يرجع الى معلومات عينها العقل فيصفها بامور عقلية ولان فرض العدم
للشيء ليس الا ابطاله راسا يتضح بطلان القول باعادة المعدوم لانه لو لشيء محال المعدوم
فيه مع قطع النظر من الحجج الدالة على استحالتها انه يخبر عنه بالصفة الوجودية بل بالوجود
لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد فهمت ان المعدوم لا يوصف بصفة على
الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا عن ان يوصف بصفة وجودية فكيف
بنفس الوجود واعلم ان هذه المسئلة اي قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية بعد
تذكر معنى الوجود والعدم والاعاده وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية
الشيء الوجودي وكذا العدم ليس الا بطلان الشيء المسمى بالمعدوم فكما لا يكون لشيء واحد
الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان
لذات واحدة بعينها ولا فقدان لشخص واحد بعينه فاذن المعدوم لا يعاد كيف
واذا كانت الهوية الشخصية المعاده هي بعينها الهوية المبتداة على ما هو المفروض فكان
الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف و

يلزم ايض ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيان هذا وقس عليه تكرر عدم شيء واحد بعينه وهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة الى ما تحتوا الكتب من الادلة التي ليستا يفضلهما اوتيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما سيصرح به واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع لكن ذكر الوجه الاول للتنبيه على اول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر الوجه الثاني للتنبيه على لزوم محال آخر وذلك ان المعدوم اذا اعيد الخ تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض الشخصية لان حكم الامثال واحد ولان وجود فرد كلي من هذه الصفات من الممكنات واللازم بط لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذي كان معدوما والمثل الآخر ليس الذي كان معدوما يرجع الى ان هذا في حال العدم كان غير ذلك فقد صار للمعدوم موجودا اذ صار يخبر عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز الم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم لاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في الماهية واما في العوارض الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز الم يكونا شيئين من باب اخذ المط في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مستانف واما عن الثاني فبان فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان وان كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة وعلى انه لو اعيد الخ هذا وجه آخر في استحالة اعادة المعدوم وهو انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم تشخصه وتوابع هويته لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايض معدوم فيجوز اعادته

لعدم

لعدم الفرق بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الرأي لكن اللازم بط لافضائه الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته فيلزم مفاسد اربعة تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو في الاستحالة كتقدمه على نفسه بالذات وجمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث لم يكن معادا لم يكن الا من حيث كونه مبتدا والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه مبني على كون الزمان من المشخصات بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات للتشخص ولوازم للهوية العينية التي لها امثال من نوعها واقعة في الاحياز والاوضاع واللازم منه اعترض على هذا الدليل بان الآن انما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايض معادا ثم بهذا الكلام اورد على ما يقول لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدا والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض المشخصة والا لم يكن اعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل في المعاد فيهما انه لا يحتجبن عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما حقق في مقامه وبالجملة وجود كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع او يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يتعداها وكذا نسبة كل جزء منها الى غيره من بواقي الاجزاء فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو فرض وقوع امس في الغد كان مع كونه في الغد امسا لان كونه امسا مقوم له لا يمكن الانسلاخ عنه فح نقول الزمان المبتدا كونه مبتدا عين هويته فلو فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته فيكون ح مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدا بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فاستقر الاساس وانهدم الجواب الاعتراضان واعلم ان الزمان عند المتكلمين ليس بموجود حقيقي بل هو عبارة عن امر تتي هو موافقة امر لحادث غريب يجعلونه تاريخا وهو ماخوذ من العرف ولهذا ارد الشيخ ليكون البيان شاملا لمذهبهم الزاما لهم ونعود ما كنا فيه الخ لما ذكر ان معنى الوجود والشيئية العامين هما اعرف الاشياء تصورا ووجودا واشار الى ان لا مفهوم بعد اعرف ولا اقدم من الضروري واللاضروري فاذا نسبنا الضرورة الى الوجود يكون وجوبا

واذا نسب الى العدم كان امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فنعادل خواص كل منها بحسب المعنى والمفهوم ولان للخواص والاعراض الذاتية للاقسام الاولية للموضوع هي كالمبادي للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها ان الامور التى تدخل في الوجود اعلم ان القوم اول ما استقبلوا بالتقسيم للشئ الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة نسبتها الى ما في الواقع بمقتضى البرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف بواحد منها فحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منها فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشئ مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات من العقل وهذا هو المراد من كون الحصر فيها الثلثة عقليا ثم لما جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بالبرهان وان خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا اولا معنى الواجب على ذلك فاذا شرعوا في شرح خواص انكشف معنى احق لواجب الوجود وهو ما وجوده نفس ذاته وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم واما الشيخ فسلك في التقسيم مسلكا اقرب الى التحقيق وهو ان كل موجود اذا لاحظه العقل واعتبر ذاته من حيث هي هي وجرد النظر عما عداه اليه فلا يخ اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بان يكون ذاته بذاته مصداقا لحمل الموجود بالمعنى العام او لا يكون كذلك فالاول هو الواجب الوجود بذاته والحق الاول واما الثاني فهو لا يكون ممتنعا حيث جعل المقسم الموجود فليسم ممكنا سواء كان مهية او انية فالممكن ما يفتقر في كونه موجودا الى شئ وراء نفس ذاته وهو الامر الذي به يصير محكوما عليه بالوجود سواء كان بانضمام شئ اليه او بتعلقه الى شئ فالاول كالمهيات الموجودة والثاني كالوجودات فموجودية المهيات بانضمامها بالوجود او اتحادها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام جعلا بسيطا فمصداق حمل الوجود العام ومبدء انتزاعه في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حيثية اخرى تقييدية او تعليلية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى غير نفس الذات انضمامية او اتحادية اذا اريد به مهية عن المهيات او

ارتباطية تعلقية اذا اريد نحو من انحاء الوجودات فامكان المهيات الخارجة عن مفهوماتها الوجود والموجود عبارة عن لاضرورة وجودها وعدمها بالنظر الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها متعلقات ومرتبطات وبحقايقها تعلقات وروابط الى الواجب الحق بذاته فحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات مفتاقة لمبدع الوجود وهي كاشعة لنور الانوار بخلاف المهيات فانها ثابتة في انفسها وان لم يكن تامة قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات فهي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وتمام التحقيق في هذا المقام يطلب من الاسفار الاربعة ان الواجب الوجود بذاته لا علة له الخ ذكر من خواص الواجب بذاته خمسة امور اصلية يتفرع عنها غيرها من الخواص احدها انه لا علة له وثانيها انه واجب الوجود من كل جهة وثالثها انه لا مكافي له ورابعها انه بسيط الحقيقة لا تركيب فيه وخامسها انه لا مشارك له في الحقيقة فيترتب على هذه الامور انه لا تعلق له بغيره لكونه عرضا او موضوعا او صورة لمادة او مادة لصورة او مركبا من عدة اشياء او متغيرا في ذاته او في صفة متقررة لذاته فلا موضوع له ولا مادة له ولا صورة له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا فاعل له ولا غاية له ولا مشارك له في وجوده الخاص انما الاشتراك في مطلق الوجود فلا يلزم منه تركيب ولا مفسدة اخرى وذكر من خواص الممكن انه محتاج في وجوده وعدمه الى علة وانه ما يجب وجوده او عدمه بعلة وانه ليس بسيط الحقيقة اما ان الواجب الوجود لا علة له الخ لا يجوز ان يكون شئ واحد واجب الوجود بذاته وبغيره لانه لا بد ان يكون الموصوف بواجب الوجود بغيره ممكن الوجود لذاته لانه ان دفع ذلك الغير او تغير وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوده بحاله او لا يبقى فان بقي فلا يكون وجوب وجوده بغيره وان لم يبق فلا يكون وجوب وجوده بذاته فثبت ان كل ما وجب وجوده بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته وظاهر انه لا يكون ممتنع الوجود بذاته لاستحالة اجتماع المتنافيين فلا محالة يكون ممكن الوجود لذاته فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ان كل ما هو ممكن الوجود الخ يريد بيان حاجة الممكن الى العلة دائما في حالتي وجوده وعدمه فانه اما ان يكون حاصل الوجود او حاصل العدم في الواقع وان لم يكن شئ منهما باعتبار

ذاته بذاته لان ارتفاع النقيضين عن الواقع ممتنع واما عن مرتبة نفسه فلا فاذا حصل شيء منهما في الواقع فلا يخ اما ان يكون ذاته بذاته كافية في اتصافها به وحدها عليه فيكون ذاته واجبة لا ممكنة وقد فرضناها ممكنة هف وان لم يكن كافية فلها في كل من الحالين علة لا محة وهو المط اما علة الوجود فوجود العلة واما علة العدم فعدمها لكن السببية والمسببية بين الاعدام كاستنادها بعضها عن بعض انما يكون على سبيل التبعية وبالعرض كما علمت فيما سبق انه يجب ان يصير واجبا بالعلة يريد به بيان ان الممكن ما لم يصر واجبا بعلته الموجبة لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يبتنى عليه اما يجب وجوده او لم يجب فان وجب فذاك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق بين هذه الحالة الاولى لانه يجوز وجوده ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدها الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عايد انه واجب او ممكن فان كان ممكنا بعد فكان حاله الحالة الاولى والمفروض خلافه هف وان وجب وجوده بما هو الموجب له وهو العلة لا غير والشيخ قرر ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى وهكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومع لزوم التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول لا يخ اما ان حصل الوجوب فالايجاب لمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل ثبت المط وهو ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للوجود علة له هف واما ضرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته بحيث يكون اولى له الوجود والعدم او لو بتغير بالغير حد الوجوب او كون احد الطرفين البوق للنسبة الى الذات الامكانية لياقة بغير واصله الى حد الضرورة لا من قبل سبب خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية هذه كلها من تلفيقات المتاخرين لا يحتاج ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال المهية والوجود ومعنى الاقتضاء وان المهية من حيث هي هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا تماما ولا نقصا على انا قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في الاسفار الاربعة من اراده فليرجع اليه وبالقياس اليهما الخ اعلم ان كلا من الوجوب وشقيقيه يتصور بحسب المفهوم ان يكون بالذات وبالغير وبالقياس الى الغير فهذه تسعة اقسام لكن الفحص والبرهان ابطلا كون الامكان حاصلا بالغير وذلك لان موضوع

والحالة

الامكان بالغير اما الممكن بالذات فيلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه بمثل ما مر واما الواجب بالذات او الممتنع بالذات فيلزم انقلاب الحقيقة وزوالها بالذات فبقي الاقسام الباقية فموضوع الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات كما مر ولا الممتنع بالذات والا لزم التناقض بل الممكن بالذات لان معناه سلب الضرورة في الوجود والعدم لا ايجاب اللاضرورة فيهما ولا الامر بالفعل فالامكان حالة استعداد يستحيل الى الضرورة نسبة النقص الى التمام وكذا موضوع الامتناع بالغير لا يكون الا الممكن بالذات دون الممتنع بالذات والواجب بالذات بمثل ما علمت واما الموضوع للوجوب بالقياس الى الغير فقد يكون الواجب بالذات والممكن بالذات دون الممتنع بالذات الا بحسب التقدير بالقياس الى ما يلزمه او يستلزمه اذ معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومن جعل الى ان ذلك بالغير الى ذاته او الا ان يكون لذلك الشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية لاجل وجود تعلقي فلكل من العلة التامة ومعلولها وجوب بالقياس الى الاخر بهذا المعنى فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن استدعاء بحسب ان وجوبه لها ان يكون هي مما وجب وجودها سواء كان بذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة كونها بتمامها مباينة الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن المعلول وجوب مستفاد من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه ويعبر عنه بالوجوب بالغير واما الموضوع للامكان بالقياس الى الغير فانما يتحقق في الاشياء بالقياس الى اشياء ليست بينها علاقة العلية والمعلولية كحال الواجب بالذات بالقياس الى واجب وجود اخر مفروض ولا لازمه او معلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى ممكنات موجودة واما موضوع الامتناع بالقياس الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات كما اذا اعتبر حاله بالقياس الى نقيض ما يجب او يجب بالقياس اليه كحاله بالقياس الى عدم العقل الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال الممكن بالقياس الى نقيضه او نقيض علته وقد يكون ممتنعا بالذات كحال نقيض الواجب بالذات بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته ولا يجوز ان يكون واجب الوجود ممكنا فانه قد علمت ان وجوب الوجود بالقياس الى الغير لا يتحقق في شيء الا بالقياس الى ما هو علة موجبة له او معلول واجب فلا

يتحقق بين واجبين بالذات والمراد بالتكافؤ بين شيئين في الوجود هو التلازم العقلي
بينهما بان يكون كل منهما يستدعي بحسب الذات وجود الاخر ويابى الانفكاك عنه
وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس الى الغير وهو غير معنى الوجوب بالغير لكنه لا
يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالاخر بوجه او كلاهما يجب بثالث يوقع العلاقة
بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للاخر ولا ايض يوجبهما شيء ثالث يوقع
العلاقة بينهما بان اوجب ذلك الثالث كلا منهما بالاخر او مع الاخر فلا او مع الاخر
فلا لزوم بينهما في الوجود ولا العقلي في النظر الى كل منهما انفكاك عن الاخر كما سيجي
تحقيقه في بحث التلازم بين الهيولى والصورة وسيشير اليه الشيخ ايض فاذن لابد
في التكافؤ بين الواجبين ان يكون كل منهما يجب بالاخر ايض ولا يكفي كون كل منهما واجبا
بذاته اذا تقرر هذا فلنعد الى توضيح المتن فنقول ملخص ما افاده الشيخ انه اذا فرض
كون الواجبين متكافئين في لزوم الوجود فلا يخ اذا اعتبر ذات احدهما بذاته اما ان
يجب وجوده ام لا فان وجب وجوده بذاته فلا يخ اما ان يجب وجوده بالاخر ايض
او لا يجب والاول بط كما علمت والثاني يوجب خلاف ما فرضناه حيث لا
تعلق لاحدهما بالاخر فلا تلازم بينهما عقلا وان لم يجب وجوده بذاته لكان ممكنا
بذاته اذ لا مخلص عن القسمين واجبا بالاخر لثبوت العلاقة الوجوبية فلا يخ اما ان
يكون الاخر ايض كذلك يعني ممكنا بذاته واجبا بغيره ام لا فعلى الاول لا يخ اما ان يتقدم
الوجوب لهذا وهو في حد الامكان او يفيده وهو في حد الوجوب فان افاده
هو في حد الوجوب فيلزم الدور ولم يحصل وجوب وجود لان ذلك الوجوب
للاخر ليس من ذاته كما هو المفروض ولانه التلازم الذي بين المعلولين لعلة واحدة
بل من الذي يستفيد منه الوجوب وان افاده وهو في حد الامكان فيكون وجوب هذا
مستفادا من امكان ذلك امكانا ذاتيا له غير مستفاد من ذات هذا فلم يكونا
متكافئين لما علم من معنى التكافؤ وايض لو كان ذلك بحسب امكانه الذاتي علة لوجوب
هذا فلزم ان يجوز انفكاك وجود هذا من وجود ذلك ويوجد مع عدمه وهذا ايض
ينافي التكافؤ بينهما في الوجود وايض يلزم ان يكون ما بالقوة مقتضيا لما بالفعل وان العدم
مفيدا للوجود لان الامكان امر عدمي بالقوة فاذن قد ثبت من هذه المقدمات

استحالة

استحالة كون الواجبين متكافئين في الوجود اذ لا بد في التلازم من كون احد المتلازمين علة
موجبة للاخر او كونهما معا معلولي علة خارجة وجميع ذلك ينافي كون المتلازمين واجبي
الوجود فان قلت كيف ابدا الشيخ في هذا الدليل احتمالات بعضها مما في اصل الوضع
في هذه المسئلة ككون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالاخر والامكان بالذات
ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة في نفي كون الواجبين متكافئين في وجوب
الوجود من جهة ان العقل ربما يحتمل عنده في اول النظر ان يكون في الوجود شيئان ذاتاهما
يكفي في لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما زائد
على ذاتيهما فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا المعنى لا ينافي عدم استقلال شيء منهما
في الوجود وافتقاره الى الاخر انما المنافي له افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث
او يكون هناك سبب خارج يوجبهما آه مفاده كما مرت الاشارة اليه ان التلازم
عند التحقيق لا بد له من علة مقتضية ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين
لها لا كيفما اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة ما لكل واحد منهما
بالاخر اذ كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب
الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولا وجوب له بالقياس اليه ويمكن للعقل
فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن كثير من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي والامام
الرازي وصاحب الاشراق لم يتفطنوا لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس
احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك
بالمتضائفين وذلك ظن بط اشار الشيخ الى ابطاله بقوله توجبهما جميعا بايجاب العلاقة
بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما فالعبارتان اشارتان الى قسمين من هذا التلازم الذي
بين المعلولين فالاولى اشارة الى التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى والصورة
اذ لكل منهما اصل مبهم غير مستقل وشيء متعلق بالاخر به يتم وجوده فالعلة الخارجة توجبهما
ويوجب كلا منهما بالتعلق بالاخر والاخرى اشارة الى التلازم في التعقل كتلازم المتضائفين
ثم اشار الى ابطال ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضائفين ببيان حالهما في الحاجة الى امر ثالث
جامع بينهما بقوله والمتضاف فانه ليس احدهما واجبا آه وبيان ذلك ان المتضائفين ليسا
كما ظنوه انهما بحيث لا يفتقر احدهما الى الاخر ويفتقر كل منهما وان كان مع الاخر الى غيرهما

هو العلة لهما والى مادة الاخرى وموضوعه فليس كل منهما غنيا عن الاخر في كل وجه ولا
الاحتياج دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل المقام ان يقول ان كان المراد من المتضايفين
هما الموصوفان فكل منهما محتاج لا في ذاته من حيث هي هي بل في صفته التي بها يسمى مضافا
حقيقيا الى ذات الاخر وهذا لا يكون دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل
منهما محتاج في ذاته لا الى الاخر بل الى مادة او موضوع وهو ايضا ليس بدور وان كان
المراد المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج لا في
كله بل في جزئه الى الاخر لا في جملته بل في بعضه الغير المحتاج الى الجملة الاولى وههنا ايضا لا
يلزم الدور المستحيل وان ظن لاختلاف الجهة في الافتقار فاذن ليس التلازم بين
المضافين على اي وجه اخذ وعلى وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر ولا على سبيل
الدور وذلك لانه لا يخ اشاره الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود
آه اي اذا لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للاخر ولا لهما علة خارجة عنهما كذلك فلا
يخ اما ان يكون نحو وجود واحد منهما وحقيقته الخاصة به ان يكون مع الاخر او لا يكون
كذلك فعلى الاول يكون وجوده وجودا نسبيا تعلقيا كوجود الاضافات والاعراض
والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات الناقصة الوجود لا
المستقلة الوجود كالجواهر المفارقة وكيف يكون علة الشيء الذي تكافيه في الوجود بل
هي متقدمة عليه مطلقا وهو المتاخر عنها مطلقا فلا يكون سببا العلاقة بينهما من الطرفين
كما هو شان المتكافئين بل من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما على الثاني
فلا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية فيكون المعية طارية عليه بعد تقرر وجوده
الخاص كحال المتضايفين الذين عرضت لهما الاضافة بعد وجودهما كالربان مع السفينة
وصاحب الدار مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا
بالاخر ولا معه ثم لحقته صفة بحسبها كان مع الاخر وانت الوجود الذي بحصه آه هذا
الشق الذي يكون المعية فيه طارية على المتكافئين بعد وجود كل واحد منهما الخاص
يحتمل قسمين احدهما ان يكون احد المعيين علة للاخر والاخر ان لا يكون كذلك فعلى
الاول انه وان كان وجود احدهما الخاص به متعلقا بالاخر لكن ليس متعلقا به من
حيث هو مكافيه ومن حيث يكون معه بل من حيث ذاته المتقدمة عليه بالذات و

حيث

حيث وجوده الذي يخصه كالاب والابن وكالصانع والمصنوع فانهما ليسا متكافئين
في اصل الوجود بل في صفة لاحقة لهما هي معنى الابوة والبنوة ومعنى الصانعية والمصنوعية
ومع ذلك يكون سبب المعية الطارية والعلاقة العقلية هو تلك العلة بوجودها الخاص
المتقدم وبين في الثاني وهو ان لا يكون فيه احدهما علة للاخر ويكون العلاقة عارضة
لهما لازمة او غير لازمة انه لا بد فيه ان يكون العلة لا ولى ام للعلاقة خارجة عنهما موجبا
لذاتيهما ويتوسطها للعلاقة العرضية كما سبق فلا تكافؤ في هذين القسمين من الشق
الثاني الا بالعرض سواء كان لازما او مفارقا والذي كلامنا فيه هو المتكافيان بالذات
وفي نحو الوجود الخاص وقد علمت انه لا بد في المتكافئين بالعرض كالمتضايفين من علة
سواء كانت العلة في احدهما او خارجة عنهما وعلى كلا التقديرين يكونان من حيث التكافؤ
معلولين فثبت ان التكافؤ العرضي ايضا بين الواجبين لو فرضا وفرض لا ينفك عن
معلولية احدهما او كليهما وهو ينافي الوجوب الذاتي فلو تحقق واجبان فرضا كانت بينهما
مصاحبة اتفاقية لا علاقة ذاتية ولا عرضية ايضا ومن الاغلاط الواقعة في هذا المقام انه
استدل بعض المشهورين بالفضل على توحيد الواجب بانه لو وجد واجبان فلا يخ اما ان
يجوز انفكاك احدهما عن الاخر ولا يجوز فان جاز يلزم جواز عدم الواجب وهو مح وان
لم يجز كان بينهما تلازم عقلي والتلازم يقتضي معلولية احد المتلازمين او كليهما وعلى
الوجهين يلزم معلولية الواجب وهو مح لمتعدد الواجب مح والغلط انما نشاء فيه من
الاشتباه بين معنى الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير والمنافي للوجوب الذاتي
انما هو المعنى الاول دون الثاني كما علمت ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة
يريد بيان نفي الشركة في وجوب الوجود بالذات و تفرده دليله على وجه التخليص ثم
نرجع الى حل الغالط فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود بالذات الا واحدا اذ لو وجد
واجبا الوجود بالذات فلا يخ اما ان يكون المعنى المتفق فيه لهما تمام حقيقة احدهما حتى
لا مخالفة له عن الاخر في اصل الحقيقة او لا يكون كذلك فان والحقيقة لهذا الاخر في اصل الحقيقة
ومخالفة في انه هذا وهو ذاك فلا بد ههنا من امر يقارن لتلك الحقيقة المتفقة فيها الذي
به يمتاز احدهما عن الاخر وذلك الامر المقارن يكون لا محة من قبل العوارض اللاحقة الغير
المقومة لتلك الحقيقة المشتركة فيهما وكل عرضي يعلل اما بنفس الحقيقة او بعلة خارجة فان

كانت علة ذلك المقارن الذي يتميز هذا الواحد عن الاخر هي نفس تلك الحقيقة فلا
تعدد في لازم الحقيقة فلم يكن الواجب الوجود الا هذا الواحد وان كانت العلة امرا
خارجا عنها فيكون تعين الواجب الوجود بامر خارج فلو لم يكن ذلك الامر لم يكن واجب
الوجود الا واحدا ولم يكن فيلزم ان يكون واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره و
الحاصل انه لم يكن ذلك الامر فلا يخ اما ان يبقى الواجب الوجود واحد فيلزم ما ذكرو
الا فيلزم امكان الواجب الوجود وكونه معللا بغيره وان خالف احدهما للاخر في
المعنى والحقيقة بعد ما واتفقا في المعنى المتفق فيه فاما الاختلاف فان كان بشرطها
في وجوب الوجود فلا واجب الا ما اتفق فيه فلم يكن الا واحدا وان لم يكن شرطا في تحقق
وجوب الوجود ستقرر ادونه هذا حاصل ما ذكره واما الفاظ الكتاب فقوله كل واحد
منهما في المعنى الذي هو حقيقة لا يخالف الاخر اراد بذلك المعنى الذي هو حقيقة
كل منهما تمام الماهية عنه التي لا اختلاف بين افرادها الا بالعوارض اللاحقة وانما
اتى بهذا اللفظ دون الماهية النوعية او النوع ليشمل اشتراك الوجود بينهما والكون
كما علمت ليس ماهية نوعية والا نوعا وقوله وقد قارنه شي به صار هذا او في هذا
او قارنه نفس انه هذا او في هذا يحتمل ان يكون مراده في احد الترديدين اشارة الى
التركيب الذهني والخارجي اذ لم يثبت بعد بساطة الواجب فان المعنى المشترك
خارجي لافراده التي تركب كل منها منه ومن مخصص غيره هو موجود فيها وكذلك الحال
كذلك في المعنى المشترك بالقياس الى افراده البسيط في الخارج فلا يلحق اللون في
السواد ويلحق اللون في الاسود ومراده من الترديد الاخر اشارة الى نحو الفرق بين الفصل
كالحساس والناطق وبين مبدا الفصل كالحس والنطق بل كالصور الحيوانية و
الصورة الانسانية فلحوق الناطق مثلا للحيوان لحوق كونه انسانا او لحوق انه صار
انسانا لكونه متحدا مع الحيوان فكون النفس الناطقة به لحوق امر به صار انسانا
ونسبة الشخص ومبدائه ايضا الى النوع كنسبة الفصل ومبدائه الى الجنس وقوله
ولم يقارنه هذا المقارن في الاخر اي لم يقارن المعنى المشترك النوعي الذي هو تمام
حقيقة الافراد هذا المقارن الذي به صار المعنى المشترك هذا او قارنه نفس انه
هذا بل قارنه مخصص اخر او مخصص اخر اي قارنه شي به صار ذلك الاخر او قارنه

نفس

نفس انه صار ذلك الاخر وانما لم يذكر الاخر ههنا لبعد احتمال التركيب الخارجي
في الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلوب في قوله ذلك في الموضعين
وكان وزانه بحسب ما ذكره اولا ان يقول به صار اي المعنى المشترك ذلك او نفس
انه ذلك لكن المال واحد فان المعنى المشترك موجود في الفرد الاخر فيشار اليه بنحو الاشارة
الى ذلك الاخر على ان الامر فيه هين وقوله هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية ليس
مراده بها ههنا الاعراض العرضية بل ما يقابل الذاتي بمعنى المقوم سواء كان لازما
او مفارقا واعلم ان تتميم هذه الحجة وساير الحجج التي ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات
احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو تاكد الوجود خلافا لصاحب المطارحات ومن
تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات ممتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات لازما
خلافا للفخر الرازي وكثير ممن وافقه وثالثها ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك
بين الواجبات الوجود لو فرضت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث
ان الوجود عندهم مشترك لفظي ورابعها ان التعين امر ثبوتي زايد على الماهية المتعينة
وخامسها ان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف خلافا للاشراقيين في باب التشكيك
والاضعف فهذه خمس مقدمات تبتني على جميعها كل واحدة من الحجج والشيخ لم يتكلم
بعد في اثباتها والخوض فيها الان ابا ليس الى بعضها ومن اراد الاستقصاء في تحقيق
هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد فيها والكد في تحقيقها
حسب ما وفقنا الله ويسر لنا احمد له وشكر النعمة فعلى هذا اندفع عن هذه الحجة ما
ربما يورد اعتراضا عليه تارة باختيار ان كلا من الواجبين لا يشارك الاخر في تمام الماهية ولا
في بعضها بل هذا هذا بنفسه وذاك ذاك بنفسه الا انهما اشتركا في معنى عرضي وهو وجوب
الوجود وهو لازم غير معلل بشيء اصلا وتارة بان الوجوب في كل واحد منهما معنى اخر سواء
كان عين ذاته او لازم ذاته وتارة بان في هذه الحجج وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه
حيث اريد احد شقي الترديد في قوله وهذه اللواحق فاما ان يعرض لحقيقة الشي الى
اخر المعنى المشترك فيه وبالاخر ما صدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول ما صدق عليه
لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد في الشق الثاني المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات
الى علة بل نحن نريد لهذا بيانا من وجه اخر لما كان توحيد واجب الوجود و

ذلك باعتبار وجهه باعتبار

تلك

نفي الشركة فيه من اعظم المقاصد واشرف المطالب لم يحسن الاكتفاء فيه على وجه واحد من الحجج
والبينات قوله وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود آه مفاد هذه الحجة نفي كون واجب الوجود
معنى جنسيا يختلف افراده بالفصول او معنى نوعيا يختلف افراده بالعوارض و بنى
ذلك على ان وجوب الوجود لو كان مشتركا بين الاعداد لكان متحققا ذاتيا لها لما سبق من
المقدمات فلم يكن عرضا عاما بل يكون اما جنسا لها او نوعا وكلاهما ممتنع اما اذا كان
جنسا لها فانه يلزم ان يختلف فيها بفصول وذلك محال بوجهين احدهما انه يلزم ان
يكون الفصل المقسم مفيدا لحقيقة الجنس ومعناه واللازم ممتنع لانه قد ثبت في
المنطق ان الفصل المقسم لا دخل له في افادة معنى الجنس ولا في تقرير حقيقته بل انما
مدخليته في افادة الوجود له واما بيان اللزوم فلان الوجود ههنا نفس معنى الجنس
فالمفيد لوجوده وهو الفصل لزم كونه مفيدا لاصل معناه وثانيهما انه يلزم ان يكون
وجوب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره واما وجه اللزوم فلان وجوب الوجود بنفسه
موجود لان حقيقته حقيقة الوجود المتاكد فاذا كان له فصل كان الفصل ايضا
مفيدا لوجوده فيلزم كون واجب الوجود موجودا بذاته وبغيره واما بطلان اللازم
فلما مر من ان واجب الوجود لا يجب بغيره واما اذا كان واجب الوجود نوعا لافراده فهو
باطل لوجوه ثلثة احدها ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون بالمشخصات ونسبة
المشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس في انه لا يفيد المعنى النوعي بل انما يفيد وجوده
فيلزم في هذا الشق مثل ما لزم من لحوق الفصل في الشق الاول من المحال وثانيها انه يلزم
كون وجوب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره مثل ما مر وهو الذي اشار اليه الشيخ
وثالثها انه يلزم كون واجب الوجود متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر المعنى النوعي لا
يمكن ان يحصل باللوازم لانها توجب الانحصار في واحد بل لابد فيه من العوارض
المفارقة الممكن الزوال فيحتاج وجود كل من الافراد الى مادة حاملة للقوة والا
له وحامل قوة الوجود لشيء حامل لقوة عدمه ايضا وذلك مناف لوجوب الوجود بالذات
وقد يمكن ان يبين هذا بنوع من الاختصار آه يريد انه يمكن بيان توحيد الواجب
بضرب من الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه اختصار للوجه
الاول لاختلافهما في المآخذ ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء المراد بالصفة ههنا

المعنى الكلي سواء كان عين الموصوف او جزءه او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق
فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة آه اراد بهذه الصفة احدى التشخصات المعينة
من افراد هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود والترديد انما وقع في تشخص معين منه
كما سينبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك ولا اقتضاءه والحاصل ان صفة
وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشيء فهي من حيث حقيقتها اما ان يقتضي ان يكون في هذا
الواحد الموصوف ولا يقتضي فان اقتضت بحقيقتها ان يكون في هذا الموصوف ان لا
يوجد شيء منها الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم يقتض بذاتها وحقيقتها ان يكون في
هذا الواحد فيمكن لهذه الصفة التشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها ان يزول من هذا
الواحد فيكون حصولها فيه بعلة فيجوز ان يكون هذا الشيء ممكن الوجود وهو واجب الوجود
بذاته هف ويرد عليه ان هذا خبط من باب الاشتباه بين الاتصاف و الفرد فان صفة واجب
الوجود يحتمل ان لا يقتضي شيئا بل المقتضي المفهوم وهو فرد واجب الوجود فيحتمل في بادي
النظر ان يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضي لذاته الاتصاف بها فلا
منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنواني والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف
فان الانسانية مثلا يمكن لها في نفسها ان يكون لزيد مثلا وان لا يكون واما زيد فيجب
لذاته ان يكون انسانا واما اندفاعه بما مهد من المقدمات التي منها ان وجوب الوجود
غير خارج عن حقيقة واجب الوجود فلو اشترك بين شيئين لكان مقوما كل منهما فامكانه
يقتضي امكان واجب الوجود لا يخلو عن صعوبة فان قال قائل آه تقرير هذا الاعتراض
ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا موصوف بالوجوب
الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان يقتضي كونها لهذا ولغيره جميعا اذ لا يمنع وجودها لهذا
وجودها لذلك وجوابه ان الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من
حيث لا يلتفت الى غيرها فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد
لم يكن الموصوف بشيء من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو المط ويرد عليه ما
اورد على غيره وبعبارة اخرى يقول آه هذه الحجة قريبة المآخذ من التي قبلها والفرق
بينهما بان المنظور والمراد فيه هناك هو صفة وجوب الوجود وههنا هو الموصوف بها و
زيادة شيء هو كون الموصوف شيئا واحدا لكن حكمه كحكم الشق الاول من الترديد الثاني

فيلزم
المفهوم
للاتصاف
قوله

وستطلع تحقيقه فهذا انطواء كما في الحجة السابقة والفاظ الكتاب واضح غني عن الشرح ولكن
لقايل ان يقول انا نختار الشق الثاني من هذه الشقوق الثلثة الذي هو الشق الاول
من الترديد الثاني وهو ان مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد امر لذاته اي لذات هذا
الواحد ولم يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا يقتضي لذاته
ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان يقتضيه اشياء كثيرة كلها لذواتها
كالحرارة يقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها فصل فاذن واجب
الوجود واحد بالكلمة اي بالاسم او بالهوية اي ليس لاسمه مسمى اخر ولا لهويته مماثل في مفهوم
اسمه ليس كانواع تحت جنس تفسير لقوله واحد بالكلمة وعطف بيان له اذ لا
بد للانواع المختلفة وان كانت تحت جنس واحد انها واحد بالكلمة اذ المراد بها ما يدل
على تمام حقيقة الشي ومعناه وقوله ليس كاشخاص تحت نوع تفسير وعطف بيان لقوله
وواحد بالعدد وقوله بل معنى شرح اسمه له فقط متفرع على الحكم الاول وقوله وجوده
غير مشترك فيه متفرع على الحكم الثاني والمراد بالواحد بالعدد الواحد بالشخص ومن
ههنا نشأ شبهة المشهورة التي تشوش به طبايع الاكثرين وتبلد اذهانهم
عن دفعها وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتا
بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا
منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق
بصرف حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة المشهورة بافتخار الشياطين
لاشتهاره بابداع شبهة عويصة وعقدة شديدة عجز الاذكيا عن حلها ووجه اندفاعها
ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقه ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات
كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى اي حيثية كانت او لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين
ممتنع اما الثاني فلانه يلزم كونه ممكنا اولا بمعنى ان الممكن الا ما لا يكون في حد نفسه موجودا
وواجبا بل بسبب امر عارض او سبب خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان
يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب
الوجود اليهما على ذلك التقدير نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها ينتزع من نفس تلك الماهيات بدون صفة

اخرى او اعتبار اخر فالضرورة قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن ان ينتزع من انواع
مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان ينتزع من امر هو في حد نفسه انسان وكذا مثل الحيوانية
لا يمكن ان ينتزع من مختلفات الحقايق بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع
منه لها امرا هو في حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شي اخر فهكذا وجوب الوجود
اذا انتزع من نفس حقيقة شي فلا بد ان يكون حقيقة وجوب الوجود وذاته نفس واجب
الوجود لا شي اخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر
ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون من الاعراض اللازمة لاشيا لها ماهية هي غير معنى واجب
الوجود قال الشيخ في المقالة الثالثة من الهيات النجاة ان وجوب الوجود اما ان يكون
شيئا لازما لمهية تلك المهية هي التي لها وجوب الوجود كما يقول للشي انه مبدا فيكون
لذلك الشي ذات ومهية ثم يكون المبدا لازما لتلك الذات كما ان امكان الوجود قد
يوجد لازما لشي له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن
الوجود ولا يكون داخلا في حقيقته واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود
هو واجب الوجود او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا لا
ان يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة للمهيات فان تلك المهية تكون سببا لوجوب
الوجود فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم
مع ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في مهية شي بل كان الشي
كانسان او شجر او سماء او ماء او غير ذلك مما قد علمت ان الوجود ووجوبه غير داخل في
مهيته كان لازما له كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان
تابعا غير متقدم والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود
بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا في
المهية وهيئة فان كان مهيته عادا الى النوعية واحدة وان كان داخلا في المهية فتلك
المهية اما ان يكون بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا
هذا او يكون لكل منهما مهية فان لم يشتركا في شي لم يجب ان يكون كل واحد منهما كائنا لا في
موضوع وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية وليس لاحدهما اولا وللثاني اخرا فكذلك
هو جنس لها فان لم يجب ذلك كان احدهما قائما في موضوع فيكون ليس بواجب الوجود

مهية علا اى نوعية
لكليهما
واحد

وان اشتركا في شيء ثم كان لكل منهما بعده معنى على حدة تتم به مهيته ويكون داخلا فيها فكل
واحد منهما ينقسم بالقول وقد قيل ان واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد
منهما واجب الوجود انتهى كلامه في النجاة وسياتي في المقالة الثانية من هذا الفن ابطال
شبه ما ذكره هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال كون وجوب الوجود عرضا عاما لانواع
هي واجبات الوجود بذواتها احتمال ساقط كما ذكره اكثر المتاخرين لعدم امعانهم في
هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقوالهم لما استصعبوا تلك الشبهة و
تبلدوا عن دفعها اعاذنا الله عن القصور والتقصير في درك هذا المنال على ان لنا
بفضل الله وحسن توفيقه وعصمته برهانا خاصا عرشيا محفوظا عن مس شياطين
الاوهام محكما في وثاقته وانتظامه عن الخلل والقصور والاسلام مذكور في كتبنا
كالاسفار الاربعة والمبدا والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية الى ....
بل بمعنى شرح اسم له قد علمت ان واجب الوجود لا حد له ولا جنس له ولا فصل ولا مهية
له بالمعنى الكلي ولكن اخص خواصه هو وجوب الوجود حتى انه لو كان ذا مهية كان وجوب
الوجود نفس مهيته وما لا مهية له لا يمكن ان يوضع له اسم يفهم منه مهيته نفس حقيقة الاسم
نعم لو فرض ان لمعناه اسما خاصا لكان وجوب الوجود شرح ذلك الاسم ولما ثبت انه
واحد لا شريك له فهو شرح اسم له فقط وهذا معنى قوله انه واحد بالكلية ...... ووجوده
غير مشترك فيه فقد علمت ان ذاته ليست مهية كلية ولا معنى كليا او كل ما يكون كذلك
كان وجوده بسبب آخر فلا يكون موجودا لذاته فالواجب تعالى كما انه ليس له جنس و
لا نوع ولا وجوب الوجود عرض عام له فكذلك هو ليس جنسا ولا نوعا ولا عرضا
عاما لامور تشترك فيه تعالى عما ذهبت اليه الطايفة من المتصوفة حيث زعموا ان الاله طبيعة
كلية والممكنات افراده ومبنى ما تمسكوا به ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون معنى
عدميا او معدوما وهو ظ ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او
تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود
الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركبا وبعد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد
الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود فتعين انه الوجود المطلق
وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود وان كل ممكن حتى القاذورات

واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي والكلي لا تحقق له في
الخارج بما هو كلي ولا من حيث هو هو بل من جهة اتحاده بالافراد فالاصل في الموجود به
هو الفرد لا الطبيعة الكلية ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراد الوجود فيلزم
عليهم ان يكون هي واجبة الوجود دون المطلق وما توهموا من احتياج الخاص الى العام
بط بل الامر بالعكس اذ العام يحتاج الى الخاص في وجوده لان الشيء ما لم يتعين لم يوجد
ثم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقرر معناه وتحدد مفهومه في العقل دون
العين فالعام يفتقر الى الخاص في الوجود والخاص يفتقر الى العام اذا كان ذاتيا في المهية
والمعنى لا في الوجود واذا كان عارضا فلا يفتقر اليه اصلا واما قولهم اذا ارتفع الوجود
المطلق ارتفع كل موجود حتى الواجب بذاته فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فوجوده واجب فغالطة
منشاؤها الخلط بين ما بالذات وبالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم
لذاته وهو مم بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم
الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل ممتنع لذاته لامتناع اتصاف
الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود
عدم لا بالاشتقاق مثل الوجود معدوم كيف وقد شاع بين القوم ان الوجود العام من
المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان واما الممكن الوجود
فقد تبين من ذلك خاصته اي ظهر من قولنا ان الواجب الوجود لذاته لا علة له اثبات
ان كل ممكن الوجود فله علة ولان الامكان عبارة عن لا اقتضاء المهية الوجود والعدم
فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة الى علة تجعلها موجودا
وكذا في عدمه وفي كل من الحالين لا يخرج عن حد الامكان لانه ذاتي للممكن فهو دائما باعتبار ذاته
ممكن الوجود واعلم ان ههنا شبهة مذكورة في بعض المسطورات الحكمية والكلامية وهي
ان اتصاف المهية بالامكان غير متصور اذ الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في
كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد و
هو محال واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد
الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا والحاصل
ان الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع فاين يمكن والجواب عن الاول

الترديد بغير حاصر الشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم البحت اذ يعوزه شق اخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى كحيثية المهية المطلقة وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب الخلاء عن القيود وان اريد بها مجرد التوقيت قلنا المختار كلا من الشقين قوله في كلا الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا هذا مم والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وعن الثاني ان هو لم الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه محتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فنختار الشق الثاني ونمنع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الواقع فيصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في اعتبار الوجود سواء كانت مع السبب او لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق اعني بحسب ايجاب العلة وبحسب حاله في الواقع وبق له الضرورة بشرط المحمول واما بالامتناعين كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب مهيته من حيث هي هي ولهذا قال دائما اي سواء كان في حال الوجود ام لا باعتبار ذاته ممكن الوجود فان سقط قول من زعم ان الاتصاف بالامكان انما يختص بزمان العدم لزعمه ان فاعل الوجود اخرجه من الامكان الى الوجوب فلا امكان في وقت الوجود بل في وقت العدم ولم يعلم انه كلما جعلته علة الوجود واجبا جعلته عدم العلم او عدم علة الوجود ممتنعا فيلزم ان لا ممكن في البين هذا مع انه فبطل ان يكون الممكن ممكنا حال العدم واجبا حال الوجود بل الممكن في حد نفسه ممكن وبغيره واجب وممتنع واي السببين تحقق مقتضاه وان دام دام مقتضاه من الوجود او العدم فالامكان باعتبار ذاته والكل من الوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق ولا تناقض في ذلك فاذن ليس للممكن في حد نفسه وجوب وجود بل ما دام ذاته ملك الذات لم يكن الا متعلق الوجود بالغير وكلما احتج فيه الى شرط وسبب فهو معلول فكل ممكن معلول دائما فان كان سبب وجوده

ووجبه دائما فهو معلول في وجوده دائما والا فهو معلول لكن تارة في وجوده وتارة في عدمه ومثل هذا الممكن يحتاج الى مادة حاملة لامكان وجوده قبل زمان وجوده وحاملة لفعليته وجوده في زمان وجوده كما سيجيء في الفصل الثاني من المقالة الرابعة والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايض غير بسيط الحقيقة آه يريد بيان خاصة اخرى للممكن كمقابلها للواجب بالذات فانه كما ان الضرورة الازلية والوجوب الذاتي مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للواحدية والفردية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والازدواج وقرين التركيب والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي اذ المهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكانية لا يتعين له الا بمرتبة خاصة من القصور عن درجة الواجبية تتنوع بحسبها المهيات وتترتب عليها بعض الاثار لا الاثار المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل فاذن كل هوية امكانية تنتظم عن مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما مضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية كما بيناه في الاسفار الاربعة وايض كل من الذوات الامكانية هي في انفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء فاعلها بالفعل فان لها حكم المهية الليسية المحضة وبحكم سببها التام الايسية الفائضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين والفرق بين العدم والقوة ان القوة ضرب من العدم لامر يترقب وجوده ولهذا قيل الامكان بالقوة اشبه منه بالعدم فكل ممكن هو حاصل الهوية من القوة والفعلية جميعا فلا شيء غير واجب الوجود منزه الذات عن شوب القوة فكل ما سواه زوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة واخر يشبه الصورة فان البساطة الحقة مختصة بعالم الوجوب الذاتي ممتنعة التحقق في عالم الامكان واما الوترية فهي ايض مما يستاثره الحقيقة الواجبية لان كل ممكن بحسب مهيته مفهوم كلي لا يابى بمعناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما بالحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة وانتشارا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة وهي ظلال للوحدة الحقة الالهية فكلما كان الممكن اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة وبالعكس ثم اعلم ان الشيء كلما اشتد وحدة

فهو كامل واكثر احاطة بالاشياء حتى ان البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الموجودات
لا يخرج عنه شيء من الحقائق والذوات وتحقيق هذا المقام انما يطلب في كتابنا الكبير
اما الحق فيفهم منه الوجود الدائم آه يريد تفسير الحق والباطل فالحق يطلق بالاشتراك
او الحقيقة والمجاز على معان فتارة يطلق ويفهم منه الوجود العيني مطلقا اي سواء
كان دائما او غير دائم فيقال زيد هو موجود حقا وتارة يطلق ويفهم منه الوجود الدائم
فكان ما لا يدوم وجوده ليس موجودا بالحقيقة وتارة يطلق ويراد به حال القول او
العقد اي القضية الملفوظة او المعقولة اذا كان دالا على حال الشيء الخارجي مطابقا
له فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق والحق بهذا المعنى يلازم الصادق في المدلول
لكن يقال صادق باعتبار نسبته الى الامر الواقع ويقال حق باعتبار نسبة الامر اليه والباطل
يقابل الحق في جميع هذه المعاني فاذا تقرر هذا فاحق الاشياء في ان يكون حقا هو الذي
يدوم وجوده واحق الاشياء الدائمة الوجود هو الذي يجب دوامه لذاته وهو الواجب
بذاته والممكن الوجود سواء كان دائما او غير دائم حق بغيره لكونه موجودا بغيره فكل ما سوى
الواجب بذاته باطل في نفسه حق بالواجب كما في قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل واما
الحق من جهة الاقاويل فاحق الاقاويل الحقة الصادقة ما كان صدقه ضروريا اوليا واحق
ذلك ما ينتهي اليه كل عقد وتصديق عند التحليل حتى انه يكون مقولا في كل عقد اما بالقوة
او بالفعل وهو قولنا ان الشيء لا يخرج عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما جميعا فههنا
مقامان احدهما انه لا يمكن اقامة البرهان عليه والاخر انه اول الاوائل وهو في كل برهان
اما بالفعل او بالقوة عند التحليل اما الاول فنقول ان الذي يستدل به على شيء هو الذي
يستدل بثبوته على ثبوت شيء وبانتفائه على انتفاء شيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء
لم يامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خلوه عنهما لا يبقى له دلالة
على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه
القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الدال
على انهما لا يجتمعان فيه لا بد وان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على ذلك المطلوب لا يجتمع
مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع مانعا
من لا استحالته ومع هذا الاحتمال لا يدل على المقصود انما نقض واذا كانت دلالة الدليل على اثبات

هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو اثبتنا ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور وهو ممتنع فثبت ان
هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما المقام الثاني وهو كون سائر القضايا حتى
البديهيات متفرعا عليها فلان العلم بان الموجود لا يخلو عن الوجوب والامكان علم بان الموجود
لا يخلو عن ثبوت الوجوب ونقيضه الذي هو الامكان او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته الذي
هو الوجوب وهذا هو العلم الاول مقيدا بقيد خاص وكذلك العلم بان الكل اعظم من جزئه
متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع
الطرفين واذا هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا يفهم من الاعظم الا ذلك وكذا
قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية فان تلك الاشياء اذا
كانت طبيعتها كطبيعة هذا الواحد فاستحال ان يكون طبيعتها مختلفة لاستحالة اجتماع النقيضين
النقيضين وكذلك قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد لو حصل في
مكانين لما امتاز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد عن الاثنين
كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين
الاوليين في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان في قوة قولنا
النفي والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اول الاوائل في التصديقات كما ان معنى
الوجود اول الاوائل في التصور ومفادها وهو كون الثبوت والاثبات لا يجامع العدم
والنفي ليس من الاعراض الذاتية لشيء الا للموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود فلو ان السو
اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه وقد علمت ان هذا القول مما لا يمكن اقامة البرهان عليه
لكونه اول الاوائل فالمنازع له لا يستحق المكالمة والمناظرة وهو ان يكون لمرافة في عقله او
لم يكن ع
مرض في قلبه فليس ينكره عقلا بل لسانا فقط فالذي ينازع في هذه القضية اما ان ينازع
فيها لانه لم يحصل له تصور اجزائها واما لكونه معاندا لغرض المماراة وطلب التفوق على الاقران
وغير ذلك من الامراض النفسانية واما لاجل انه تعارضت وتعادلت عنده الاقيسة المنتجة
للنتائج المتناقضة ولم يكن قادرا على ترجيح بعضها على البعض فان كان المنازع من القسم الاول
فعلاجه تفهيم مفهومات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثاني وهو المختص باسم السوفسطائي
فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد وان كان من
القسم الثالث وهو المسمى بالمتحير فعلاجه حل شكوكه وبالجملة فكتب السوفسطائي الذي غرضه المماراة

والمتحير الذي يريد التخلص عن حيرته انما يكون على الفيلسوف ولانهما يتنازعان في حال من
الاحوال الموجود بما هو موجود وقوله في كل حال معناه انه سواء كان القياس الذي
يؤتى به في الذب عن هذه القضية قياسا في نفسه او قياسا بالقياس اذ قد علمت انه
اثبات يمكن لا هذا القول بالقياس في نفسه وبالحقيقة فالاول هو قياس مادته مقدمات
صادقة في الواقع وصورته صورة منتجة في الواقع وهو القياس البرهاني والثاني هو
قياس مادته مقدمات مسلمة عند الخصم صحيحة عنده وان لم تكن صحيحة صادقة في الواقع
او صحيحة ولم يكن اعرف من النتيجة وكذلك صورته صورة منتجة عنده وان لم يكن منتجة في
الواقع وهو القياس الجدلي ومعنى القياس المطلق شامل لهما اذ معناه القول المؤلف
من القضايا اذا سلمت لزم منها لذاتها قول آخر فيكون ذلك قياسا من هذه الحيثية و
ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم منه قول نقيضه بل كل قياس انما يكون قياسا
لانه مشتمل على امور اذا وضعت وسلمت يلزم منه شيء هو اعم من القسمين الذي
في نفسه قياس وهو ما مقدماته سالمة صحيحة سواء سلمتا ولا واقدم واعرف من النتيجة
والذي هو قياس بالقياس وهو مقدماته مسلمة عند المخاطب وكذا صورته فيلزم
النتيجة ومن العجايب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة اه وذلك لان كل
صاحب غرض اذا تكلم في غرضه يريد اثبات غرضه وينكر خلافه فلابد ان يعترف بثبوت
شيء ونفي مقابله واثبات اشياء ينتج غرضه وان الاثبات ينافي اللااثبات واذا اعترف
باشياء ينتج له فيلزم عليه الاعتراف باشياء ينتج عليه هؤلاء فحاله يضطر الى السكوت
والاعراض عن البحث والتكلم واما الى الاعتراف بهذا القول واما المتحير فعلاجه حل
شبهه وظاهر ان الشبهة التي يستدعي حيرة مثل هذا المتحير يكون من قبيل هذه الامور التي
ذكرها الشيخ احدها تناقض آراء الافاضل المشهورين بالحكمة والعرفان كرأي ارسطاطاليس
اذا خالف رأي افلاطون في كثير من المسائل وكل منهما قرن الاخر لا يقصر احدهما عن الاخر
فصورا يوجب تجويز مثل هذه المخالفات بينهما فلا يكون قول احدهما اولى بالقبول
والتصديق من قول الاخر الذي نقيضه وثانيها سماع اقاويل مخالفة للعقل يجب
اوايل فطرته عن الاكابر المعروفين بالفضل والكمال المشهود لهم بالاصابة في الرأي و
حسن السيرة والصدق في الكلام كقول من قال ان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى

مرتين وان مثل زيد مثلا لا يمكن ان يرى مرة واحدة فكيف مرتين وان لا وجود لشيء في
نفسه بل بالاضافة وامثال ذلك كثيرة في اقوال الحكماء واكثر منها في كلام الانبياء والاولياء
عليهم السلام وادراك مثل هذه الامور يحتاج الى فطرة اخرى وعقل مستفاد ثان ولا يكفي فيه
العقول الاولية فكونها موجبا لتحير الشادي لها غير مستبعد وسياتي حل هذه الرموز و
ثالثها ان يجتمع عند الانسان اقيسة متناقضة النتايج متضادة الاحكام لا يقدر على
اختيار بعضها وابطال الاخر المقابل له وههنا وجه رابع وهو ان يحصل عندهم قياس
مغالطي دال على ان لا وثوق لنا بشيء في المدارك فيلزم من ذلك الشك في الحقايق كلها
وعدم الجزم بشيء منها فلهم ان يقولوا انا جزمنا بثبوت هذه الحقايق لما نجد من انفسنا
الاحساس بالمبصرات والمسموعات والتالم بالمولمات والتلذذ بالملذات ثم انا بعد
ان نجد الجزم من انفسنا بامثال هذه الاشياء نعلم في وقت آخر ان ذلك الجزم كان باطلا
فارتفع اماننا عن الحس والبديهة وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس
او التخيل او العقل ولا وثوق على احد من هذه الثلثة اما الحس فلانه قد يرى المتحرك
ساكنا مثل الظل والساكن متحركا مثل الساحل لمن كان في السفينة الجارية ويرى الصغير كبيرا
اذا حال بين الرائي والمرئي بخارات رطبة والكبير صغيرا اذا كان بعيدا وايضا الحس
المشترك يرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة والمبرسم
والمجنون يرى صورا لا يرتاب في ثبوتها وهي غير موجودة واما التخيل فلان النائم يرى
في الرؤيا امورا يجزم بها ولا يرتاب في كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن ان كل تلك الامور
كانت ظنونا باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان كذلك فمن المحتمل ان يكون بيننا حالة
نسبتها الى نشاة اليقظة كنسبة حال اليقظة الى حالة المنام فنعرف فيها ان كل
ما تخيلناه او احسسناه كان باطلا واما العقل فلان تصديقه بالامور اما ان يكون
بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلا نعول عليها اما اولا فلان حكم العقل بالقضايا التي
تسمى عقلية كحكمه بالقضايا التي تسمى وهمية ثم انه عرف كذبه في الوهميات فزال الامان عن حكمه
في العقليات واذا لم يبق اعتماد عليه في البديهيات ففي النظريات اولى فلئن قلتم هذا
اعتراف بان ههنا حسا وخيالا وعقلا ونوما ويقظة وخطاء وصوابا وكل ذلك اعتراف
بثبوت هذه الاشياء فنقول في الجواب لا شك ان ذلك بنفسه يوجب الاعتراف بالثبوت

لكن الذي اوردناه اوقع الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء
وجري ذلك مجري من قام عنده دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فانه لابد
من التوقف فلئن حاول محاول استخراج الاجوبة عن هذه الاسؤلة كان اما غالطا او
مغالطا لان تلك الاجوبة لاشك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلو لم يمكن
تصحيح هذه العلوم الاولية الا بتلك العلوم الكسبية التي لا يمكن اثباتها الا بها لكان الكل او
كان البيان دوريا مضبوطا هذا غاية ما يمكن ان يحتج به اصحاب الحيرة اورده بعض
الافاضل من قبلهم فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء اه يعني على
الفيلسوف وهو الذي يبحث عن ثبوت الاشياء على ما هي عليه في الاعيان ويبين حال
عوارض الموجودات لما هي موجودات ان يتدارك ما اعتري لهؤلاء المتحيرين ولا
ينالهم ويعالجهم بوجهين الاول حل شبههم المذكور والثاني تنبيههم وتذكيرهم في انه لا
يمكن ان يكون بين النفي والاثبات واسطة اما حل شبهتهم الاولى بوجوه الاول ان
الانسان وان كان من الافاضل والحكماء فهو جايز الخطاء ليس كالملئكة ومن يحذو
حذوهم صاحب القوة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة وبعدهم عن الظلمات الذي منشاء
الافة والجهل فوقوع الغلط منهم احيانا لا يوجب الطعن في العلوم الحقة اليقينية والثاني
ان الافاضل المتخالفين في الرأي ليس يجب ان يكونوا في درجة واحدة من العلم واصابة
الحق سيما في الغوامض الدقيقة فيجوز ان يعلم بعضهم اشياء غامضة لا يدركها الاخرون
والثالث انه يجوز ان يكون بعض العلماء اكثر تحقيقا واصابة طايفة اخرى من العلوم
وللمسايل ولاجل ذلك يقع بينهما اختلافات في عدة من المسايل والعلم باب واسع لا
يلزم ان يكون العالم الفحل البارع في العلم مصيبا في جميع المباحث والمعالم حتى لا
يخالفه عالم اخر قرنه في شيء منها والرابع ان اكثر المتفلسفين وان تعلم قواعد علم الميزان
لكنه كثيرا ما لا يستعملها اعتمادا على اصل الفطرة والقريحة وقد علم ان الفطرة الانسانية
غير كافية في اصابة الحق في الافكار والعصمة عن الخطاء سالم بدون انكاده بالميزان ليتعلم صحيحها
من فاسدها فمن ركب متن القريحة من غير هذه الالة فهو كمن ركض دابة جموحة من غير كف
عنان لها او جذب حطامها فيخرج لا محالة من الطريق يمنة ويسرة والركض تحريك الرجل
منه اركض برجلك وركضت الفرس برجلي اذا استحثثته ليعدو والكف قد يجيء بمعنى القبض

في طائفة من المسايل عن بعضهم
والبعض الاخر اكثر تحقيقا
و اصابة في ٢٢

ولا يخفي ما في هذا التشبيه من اللطافة والمناسبة واما حل شبهتهم الثانية فهو ان بعض الحكماء
كسقراط مثلا عادته ان يرمز في اقواله ويأتي بالفاظ ظواهرها مستبشعة تشمئز منه الافهام
او مخالفة للحق وبواطنها صحيحة حقة وله في ذلك مصلحة مرعية وغرض صحيح حتى انه لو كان
يصرح لمعناها فاتت المصلحة او لزم منه مفسدة ارجح من مصلحة الاظهار والتصريح بل
اكثر الانبياء المعصومين عن السهو والخطاء الذين لم يؤتوا من جهة غلطا وسهوا بل اوتوا
الحكمة وفصل الخطاب هذه سيرتهم وشيمتهم فان كثيرا من ايات القران الحكيم واحاديث نبينا
عليه واله السلام من هذا القبيل وعلى هذه الوتيرة وقوله لا يؤتون على صيغة المجهول
وفي بعض النسخ غلطا او سهوا هذا المذكور من الجوابين مزيل الفيلسوف شغل قلب
المتحيرين من جهة ما استنكروه او استكرهوه من العلماء وهو تخالفهم في الاقوال والاراء
وصدور اقاويل منهم غير مقبولة عندنا وابى العقول واما حل تلك الرموز الثلثة المذكورة
فالمراد من الاول ان المرئي بالذات والمبصر الحقيقي هو الصورة المنتزعة من الامر الخارجي
واطلاق المرئي على الامر الخارجي كما زعم الناس ليس على الحقيقة عند محصلي الحكماء فاذا كان
كذلك فنحن اذا فتحنا العين نحو زيد وابصرناه ثم غمضناها وابصرناه مرة اخرى فيتوهم في العرف
ان زيدا راى مرتين وليس الامر كذلك عند التحقيق لان المرئي بالذات في كل مرة صورة
اخرى فايضة عن المبدأ متمثلة عند النفس فاعلم ان الصور التي هي المدركة بالذات لا
يمكن ادراكها مرتين بان يتخلل بينهما زمان لان النفس اذا اعرضت عن ادراكها انمحت و
عدمت واذا التفتت النفس حصلت صورة اخرى مثلها لا نفسها اذ المعدوم لا
يعاد كما علمت فصدق القول بان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى مرتين والمراد من الثاني
ان الشيء الخارجي لا يمكن ان يرى اصلا بل المرئي هو الامر الذي ليس في هذا العالم كما بيناه و
المراد من الثالث احد معنيين الاول ان يكون المراد من الاضافة المضاف المشهوري اذ ما
من شيء وقد عرضته الاضافة واقلها كونه علة او معلولا فقوله لا وجود لشيء في نفسه
اي لا وجود له منفكا عن الاضافة ولا يلزم من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثاني
ان الموجود منحصر في الواجب تعالى والمعلولات ووجود الواجب هو بعينه مبدائيته و
صانعيته للعالم اذ ليست صانعيته للعالم بشيء غير نفس وجوده البسيط كما حقق في
مقامه فوجوده نفس قيومية للاشياء والقيومية ضرب من الاضافة وكذا وجود

عبد الجليل الرشيد ...

المجعولات في انفسها نفس مجعوليتها وتعلقها بالجاعل فيكون الاضافة الى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشيء من الموجودات الا بالاضافة ولا يلزم من ههنا ايضا ان يكون كل شيء من مقولة المضاف لان الواقع تحت شيء من اجناس المقولات انما هو الماهية المعروضة للكلية لا الوجودات والوجود لا ماهية له فلا يقع تحت جنس ام فضلا عن جنس المضاف واما حل شبهتهم من الوجه الثالث فهو ببيان وجه الغلط الواقع في تلك القياسات المتقابلة النتائج ليظهر ان احد المتقابلين حق لصحة قياسه المنتج له والاخر باطل لفساد قياسه وصحة القياس الاول وهكذا يفعل في كل قياسين متقابلي النتيجتين ليحق الحق ويبطل الباطل واما حل شبهتهم من الوجه الرابع فبان نقول انا نجزم بثبوت هذه الاوليات وقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ما يعارض ذلك الجزم ويخدش وجهه ثم نشتغل بحل ذلك المعارض وقولكم هذا يكون تصحيحا للاولي بالكسب فيقول ليس الامر كذلك فانا لا نحاول الحجة على اثبات هذه الاوليات بل الجزم بثبوتها حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر حل الشكوك التي ترد على ذلك الجزم فلا يلزمنا اثبات الاولي بالكسبي حتى يلزم ان يقع البيان الدوري ثم نعرفه قد مر ان تدارك حال المتحيرين بوجهين الاول حل ما عرض لهم من الشكوك والثاني الاشتغال بتنبيههم وتعريفهم ان لا واسطة بين المتناقضين فههنا شروع في الوجه الاول وهو بان يقال لهم اذا تكلمت بكلام تقصد نحو شيء معين من الاشياء او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فهو خارج من الاسترشاد لانه يناقض الحال في نفسه لان مكالمته تحيره اذا كان شيئا مما سبق من مخالفة آراء الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا محالة كان فاهما لمدلولات بعض الاقوال فعلى هذا ينبغي الكلام معه بنحو آخر لا على النمط العلمي وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج ايضا عن التعلم والاسترشاد وان قال اذا تكلمت فهمت شيئا بعينه او اشياء كثيرة باعيانها محدودة فعلى كل منهما وقف موقف المسترشدين فان كانت تلك الكثرة متفقة في معنى واحد فكان اللفظ دالا على معنى واحد دون غيره وان لم يكن كذلك فالاسم مشترك لفظي بين معان متعددة باعيانها لا يشاركها غيرها ويمكن ان يوضع لكل واحد من تلك المعاني اسما مفردا واذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان مثلا هو مباين اللاانسان مثلا فالانسان لا يدل عليه اللاانسان

فالذي يدل عليه الانسان الذي يدل عليه اللاانسان

بوجه ولا فيكون السماء والارض والبحر والفيل والسفينة وغيرها كلها واحدا ويلزم ان يكون كل شيء كل شيء او لا يكون لا شيء من الاشياء بنفسه والى ان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخ اما ان يكون الامر في كل لفظ ومدلول هكذا فيعرض ان لا كلام ولا شبهة ولا خطاب ولا حجة وان كان في بعض الامور يتميز الايجاب عن السلب دون بعض بحيث يتميز فيه الطرفان كالانسان مثلا يلزم منه ان يتميز في غيره كالابيض فانه اذا كان المدلول عليه بلفظ الانسان مثلا مناقضا للمدلول عليه باللاانسان فيلزم ان يكون المدلول عليه بالابيض ايضا مناقضا للمدلول عليه باللاابيض ولو كان مدلولاهما واحدا كان الانسان وكل شيء الذي هو اللاابيض وكان اللاانسان انسانا لان اللاانسان كالفرس والفيل وغيرهما ان كانت في انفسها لا ابيض فهو عين الانسان الذي في نفسه لا ابيض او الابيض واللاابيض في انفسها شيء واحد فعرض مرة اخرى ان كان كل شيء فمثل هذا البيان ونظايره يمكن ان احد من المتحيرين الذين هم في صدد الاسترشاد فيعرفهم ان الايجاب والسلب لا يجتمعان في شيء ولا يصدقان معا وكذا لا يرتفعان ولا يكذبان معا والفرق بين القولين فيهما ان الاول يجب الحمل بالاشتقاق ويقال وجود في والثاني يجب الحمل المتواطئ ويقال حمل على فاجتماع البياض واللابياض في موضوع واحد ممتنع وكذا صدق الابيض واللاابيض على ذات واحدة وكذلك ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع واحد وكذا الابيض واللاابيض عنه لانه لو جاز ارتفاع المتقابلين وكذبهما لجاز اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شيء الانسان واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان واللااللاانسان وهما ايضا متقابلان وقد ثبت على بطلان اجتماعهما وكذا الكلام في ان كذبهما معا الكذب صدقهما معا قوله هذه الاشياء وما يشبهها اي بهذين الوجهين وهما التنبيه بمثل البيان المذكور وما يجري مجراه وحل الشبهة الحاصل من القياسات المتقابلة النتايج للمتحيرين للفيلسوف هدايته وارشاده الى الطريق واما السوفسطائي المتعنت الذي غرضه المماراة فلا يمكن الزامه الا بمثل ما ذكره الشيخ وهو تكليفه بملاقاة النار ومصادفة الضرب والايلام اذ هذه الامور واعدامها واحدة عنده فلو تحاشى منها كان ذلك اقرارا منه بان ثبوتها ليس كسلبها هو المبدا الذي فرغنا عنه اه المعقل الاولية التي دفعنا عنها قول من ينكرها ويكذبها اي اوائل الاوائل التصديقية وسلبا

اي هذه

المبادي العلية حتى ان نسبتها الى الاوايل والثواني كنسبة مبدا الموجودات وعلة العلل
العلل والمعلولات اليها وقد علمت كيفية كونها مبدا المبادي وان على الفيلسوف الاول
اي من يعلم الفلسفة الاولى ان يذب عنها وانما قال ومبادي البراهين ينفع في البراهين
مع انها جزئيها التي لابد منها نظرا الى نفس معرفتها قبل تركيب الحجة منها وكذا الحال في
كون البراهين نافعة في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات تلك الاعراض لكن بمعرفة
جوهر الموضوعات آه صحة هذا الاستثنا بان شان البراهين ليس ولا يكون الا
اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في معرفتها
على الحدود والتصورات دون الاثبات والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات
شي من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم الكلي السلبي اعني قولنا ليس شي من البراهين
اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن بمعرفة وجوهر الموضوعات
يعني براهين العلم الاعلى كما يثبت الاعراض الذاتية لموضوعاتها كذلك يثبت الموضوعات
فالموضوعات التي تعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية بالحدود
فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها والتصديق بانيتها و
لم يكن في علم واحد ان يتكلم في امر من لشي اعني التحديد والاثبات جميعا بل كلما تكلم في التحديد
والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما جميعا لكن
على هذا اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين بان ان يتكلم في الموضوعات على سبيل
التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هف وذلك لان تحديد الموضوعات
كان شان العلوم الجزئية وان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بنحو واحد
وهو البرهان لا بالنحوين البرهان والحد جميعا كما هو المفروض والجواب ان هذه
الامور موضوعات في سائر العلوم عوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام
لموضوع هذا العلم الذي هو الموجود مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم
في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع
فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها بما هي موضوعات فيه لم يبرهن عليها ٢
بل برهن عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعه وان كانت تصير موضوعات في
علوم اخرى وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقسم هذا العلم اه يريد بيان ان هذا العلم

كنت يتكلم في الامرين جميعا الشي واحدا اعني التحديد والاثبات بانا اذا لم نلتفت الى علم اخر وقطعنا
النظر عن سائر العلوم ولم نقل ان الموضوعات لها محمولات في هذا العلم بل قلنا ان هذا العلم
منقسم الى جوهر وعوارض اي الى موضوع واحوال ذاتية خاصة له كان الجزآن كلاهما من
افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف سائر العلوم الجزئية
اذ انقسم الى جزء من موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها و
هذا انما نشا ههنا لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا العلم فكلما فرضته
موضوعا فيه فاذا نظرت اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية
لم يكن المعروض موضوعا لهذا العلم له بل قسما من الموضوع شاملا له وللاعراض الذاتية جميعا
فالموضوع والجوهر نحو ما عوارض لطبيعة الموضوع الذي هو الموجود وان صار ذلك الموضوع
والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود ان يقارن طبيعة الموضوع
بما هو موجود ٢ والجوهر او يكون هو هو بعينه اما المقارنة والعروض فباعتبار كونه فردا من الموجود و
اما العينية فباعتبار كونه نفسه اذ الموجود لطبيعته يصح حملها على كل شي على نفسه وعلى
مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما مشترك في كونهما موجودا
فما هو الجوهر والموضوع ليست جوهريته وموضوعيته لان طبيعة الموجود بما هو موجود بل
لانه فرد وجزء للعلم الباحث على احد المغايرة لاعراضه الذاتية المبحوث عنها فيه والحاصل
ساير ان لهذا العلم دون سائر العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا
ومبنى الجواب الاول على ان الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات
العلوم محمولات لهذا من الجهتين يتكلم فيها بالوجهين ومبنى هذا الجواب على ان هذا العلم
ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات هذا
العلم باعتبار محمولات فيه باعتبار آخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض
وان كان الموضوع نفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية كما علمت ومع هذا كله
فليس البحث عن مبادي التصور آه يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية
لموضوعات العلوم الاخرى بحثا تصوريا او حديا ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود
تلك الموضوعات وتصوراتها وكذا يبحث عن المبادي التصديقية لمسايل العلوم الاخرى
ولا يلزم منه ان يكون ذلك بحثا برهانيا ٢ بحثا برهانيا عن نفس تلك المسايل حتى يلزم ان يكون البحثان متحدا الغا ان بحثا واحدا والعلم

المتقابلان اللذان احدهما فوق والاخر تحت علما وحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام
اشارة الى جواب آخر عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال ربما يتوهم
من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم الخلط بين العلمين والايجاد بين البحثين
والتوفيق من الله العليم الحكيم   المقالة الثانية الغرض من هذه المقالة البحث عن
ماهية الجوهر ووجوده والاشارة الى تعيين اقسامه الخمسة الاولية والبحث عما سوى القسمين
المفارقين الذين اخر البحث عنهما الى موضع آخر وهو الجسم ومادته وصورته ففي هذه
المقالة بيان ماهية الجسم ووجوده وماهية جزئيه ووجودهما وكيفية التلازم بينهما واما
الذي ذكر في المنطق من حال الجوهر وخواصه كان بحسب شرح الاسم دون الحقيقة واما
ههنا فبحسب الحقيقة فالمطلوب هناك مطلوب ما الشارحة وههنا مطلوب هل البسيطة
وما الحقيقية واعلم ان الجوهر لا حد له لكونه بسيطا وهو جنس عال لا جنس له وما لا جنس له
لا فصل له فتعريفه منحصر في ذكر خواص له ككونه مقصودا بالاشارة وككون الواحد منه
موضوعا للاضداد واخص خواصه انه لا ضد له بالمعنى الاخص للضد يعني اذا اريد بال
ضدين ما يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف واريد بالموضوع موضوع
الاعراض واما اذا عني به ما هو اعم منه كالمحل كان للجوهر ضد فان الصورة النارية
مضادة للصورة المائية ويشاركه في هذا المعنى انواع من الكمية اذ لا ضد للثلثة
ولا للاربعة ولا لشيء من مراتب العدد اذ لا يوجد في شيء منها غاية الخلاف من غيره ومما
يذكر من خواصه في المشهور ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف ويذكر ايضا انه لا يقبل
الاشتداد والتضعف والنافي هذين المقامين خوض شديد وبحث عميق يجب ان
يطلب من مسفورات من اراد التحقيق   فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات آه
قد تبين فيما سبق ان الكون على ضربين كون الشيء في نفسه وهو مطلوب هل البسيطة كقولنا
زيد موجود وكونه على صفة وهو المطلوب بهل المركبة كقولنا زيد انسان او زيد كاتب و
الاول يختص بموضوعات العلوم والثاني بمطالبها ثم الموجود على صفة اما ان يكون موجودا
بالذات كقولنا زيد انسان او حيوان وهو ان يكون مصداق ومطابق حمله على شيء هو
ذات الموضوع ووجوده في ذاته واما ان يكون موجودا بالعرض كقولنا زيد ابيض او
كاتب وهو ان لا يكون مصداق ومطابق حمله هو ذات الموضوع ووجوده في نفسه بل شيء

اخر يقارنه او يقوم به وهو شيء غير منضبط ولا محدود وكل ما لا يكون محدودا لا يمكن
البحث عنه على المنهج الحكمي فينبغي ان يكون متروكا او كان يكون الاستقلال بالبحث فيه
مقصورا على الموجود الذي بالذات كالجوهر واقسامه والعرض واقسامه واعلم ان المشتق
كالابيض مثلا ان اريد به الموصوف والصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد
الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة من المقولات ان كان له
جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة
معتبرة في التقسيمات كلها والا لم يكن شيء منها حاصرا فاذا قيل الموجود اما جوهر او
كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن
الجوهر والكيف كالابيض ونحوه ومن الاضافة كالاب ونحوه ومن الفعل كالكاتب وعلى
هذا القياس باقي المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس الصفة كما اذا اريد
بالابيض نفس الابيض لا شيء آخر هو ذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فيكون موجودا
بالذات مبحوثا عنه في العلم فيكون عرضا وعرضيا باعتبارين او جوهرا او جوهريا باعتبارين
كالناطق او غيرهما كالموجود البحث بما هو موجود بحث فانه وجود موجود باعتبارين و
هما اعتبار كونه بشرط لا واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط ان لا يكون مأخوذا معه
شيء آخر غير محمول ولا بشرط شيء وعدمه عرض محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة
وبالاعتبار الاخر فصل   فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر آه يريد تعريف
الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بان من الموجود بالذات ينقسم الى قسمين
احدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء
منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك
الشيء وعندي ان هذا القيد مغن عن قوله لا كوجود جزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى
كما سنشير اليه هذا القسم يخص باسم العرض وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود لا
غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو المخصوص باسم
الجوهر وتحديد العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه و
هذا الرسم محبب فالصغور بأس وعلى الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا واعلم ان
ههنا اشكالا وهو ان قولنا الموجود في شيء يقع على اشياء كثيرة بعضها بالتواطؤ وبعضها

بالاشتراك وبعضها بالمجاز وبعضها بالتشكيك فان اطلاق لفظة في على كون الشيء في الزمان
وكونه في المكان وفي الخصب في الراحة وفي الحركة وكون الجزء في الكل وكون الخاص في
العام وكون الكل في الاجزاء والكلي في الجزئيات ليس بمعنى واحد في الجميع فكون الماء
في الكوز ليس بحسب المعنى ككون الشيء في الشهر والسنة وككون السواد في الثوب فلفظة
في تختلف معناها في هذه المواضع وليست نفس الاضافة مقتضية للاشتراك في حاق
معناها فان مع وعلى واللام وغيرها مما يدل على اضافة ما واذا لم يكن نفس الاضافة مرادة
للفظة في وخصوصية الاضافة مختلفة فيها ولكل واحدة معنى آخر فاللفظ فيها بالاشتراك
او بالحقيقة والمجاز فليست القيود الباقية مخصصة لمعنى واحد فالوجه في ذلك ان
الجمهور يعرفون اشياء يقولون انها في شيء فاريد ان يبين ان قولنا الموجود في شيء معناه ههنا
ليس هو كذا ولا كذا ليبقى رسم العرض فان ازالة الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد والرسم
او بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على الباقي لا من ذاته بل بسبب القرينة
فقوله الموجود في شيء فرق بين العرض وبين حال الكل في اجزائه لان وجود الكل في الاجزاء
قول مجازي لانه بنفسه عين الاجزاء فان الكل كالعشرة صورة تمامية لا توجد في واحد
واحد من الاجزاء بل اذا اجتمعت حصلت صورة العشرية مثلا وقوله لا كجزء منه يفرق
به بينه وبين وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث
هما طبيعتان وبين عمومية النوع في عمومية الجنس من حيث عامان وبين وجود المادة
في المركب وقوله لا يمكن قوامه مفارقا لما هو فيه يفرق به بينه وبين كون الشيء في الزمان وكونه في
الزمان على ان الشيء الزماني لا يفارق الزمان والمكاني المطلق لا يفارق المكان المطلق وبعض
المكانيات لا يمكن ان يوجد الا في المكان المخصوص الذي هو فيه كالشمس في فلكها والكواكب
في افلاكها وكل فلك في موضعه لكن المراد ما ذكرنا آنفا من ان وجود العرض في ذاته هو
وجوده في موضوعه والاشياء المذكورة ليست كذلك وكون الشمس في فلكها ليس من حيث
وجود الطبيعة الشمسية وكذا كون الشيء في الزمان وجوده غير وجود ذلك الشيء بخلاف العرض فان
وجوده في نفسه ليس الا كونه في الموضوع ويخرج من قوله لا كجزء منه حال العرض كالبياض
بالنسبة الى المركب من المعروض والعارض كالابيض اذ ليست عرضيته بالقياس الى الكل
منه ومن الموضوع واما مثل الرائحة التي يظن انها تفارق التفاحة وتنتقل الى الهواء

ليس من حيث وجودها
وجود الطبيعة الشمسية

والحرارة

والحرارة التي يظن انها تنتقل من النار الى الماء فليس الامر فيه كما يظن وذلك غير خاف على اهل
البصيرة واذا كان ما اشير اليه في القسم الاول موجودا في موضوع آه واو قد بان من هذه
القسمة ضرورة وجود الموضوع فان يكون شيئا متعلقا بالقسم الاول واما ان ذلك الشيء
جوهرا ويستلزم له فلم نعلم منه فاذن لم نبين وجود الجوهر بل معناه ورسمه فقط اذ ذلك
الموضوع في بادي النظر يحتمل ان يكون عرضا كذلك فنقول ذلك الموضوع ايضا لا يخلو اما
ان يكون موجودا في شيء على الصفة المذكورة ام لا فان لم يكن موجودا في شيء كذلك فيكون
جوهرا فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم العرض وان كان ذلك الموضوع موجودا في شيء
آخر كذلك ولم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع آخر وكان الكلام عائدا الى الراس فاما ان
ينتهي الى موضوع لا موضوع له فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم الجميع اذ مقوم المقوم
للشيء مقوم له واما ان يذهب سلسلة الافتقار الى غير النهاية وهو محال كما سيجيء في
المقالة الثامنة في مثل هذا المعنى خاصة اي في العلل والموضوع والعرض من جملة العلل
العلل والمعلولات القابلية ومعلولاتها واذا استحال ان يكون لكل موضوع موضوع
فينتهي الى موضوع لا موضوع له فيكون الجوهر موجودا لا محالة ومقوما للعرض وغير متقوم
به واعلم انه كان الجوهر في اصطلاح الاقدمين هو الموجود لا في محل والعرض هو الموجود في
محل ومن عهد ارسطو خصصوا اسم الجوهر بالموجود الذي وجوده غير ماهيته الذي لا
يكون في موضوع والعرض بالموجود في موضوع ويعني به المحل المستغني في قوامه عما
يحله فالجوهر موجود لا في موضوع اي لا في محل يستغني عنه سواء وجد في محل يفتقر اليه
اولا والاول كالصورة والثاني كالهيولى والجسم فعلى هذا المحل اعم من الموضوع والحال
اعم من العرض واما انه هل يكون عرض في عرض فليس ذلك بمستنكر آه اقول ان الكلام
ذكرا ولا من كون موضوع العرض سواء كان عرضا او جوهرا لا بد فيه من وجود الجوهر او
الانتهاء اليه كان كلاما على سبيل التجويز العقلي في بادي النظر وذلك لا يستلزم الامكان الذاتي
والشيخ يريد ههنا اثبات الامكان بحسب الامر نفسه واستدل بوقوعه في مثل السرعة و
البطء في الحركة والاستقامة والاستدارة في الخط والشكل كالمثلث والمربع وغيرهما في
السطح واستدل ايضا باتصاف الاعراض بالوحدة والكثرة واحال بيانها الى مباحث الوحدة
والكثرة واثبات عرضيتها وباقي الالفاظ معناها واضح واعلم اننا في عرضية هذه

مباحث العلل والمعلولات القابلية

الاشياء المذكورة نظرا اذ الغرض كما علم ليس المراد به مجرد الصفة بل صفة يستغني
الموصوف في تقومه نوعا عنه فالفصول المنوعة ليست اعراضا لاجناسها المفتقرة اليها
في وجودها النوعي ولا لانواعها المفتقرة اليها في جهاتها ومن هذا القبيل السرعة
والبطوء مختلف الوجود وغير متصورة الا في ظرف التحليل العقلي وكذا الخط المجرد
الاستقامة والانحناء وكذا السطح المجرد عن الشكل والعجب ان الشيخ كثيرا ما يمثل بها
للفصول المنوعة بالاستقامة والاستدارة في الخطوط والسطوح فالحق ان هذه الامور
كلها فصول منوعة لذلك الاعراض وهي متحدة الوجود معها للحركة والاستقامة والاستدارة
للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة التي لا حد لها من السرعة والبطوء مستحيلة فلا
حالية ولا محلية واما في الظرف الذهني فهي باحد وجهي الاعتبار فصول لاجناسها
واما باعتبار الاخر منه فهي بالصور اشبه منها بالاعراض بالقياس الى موصوفاتها وان كان
الجميع اعراضا في نفسها واما الوحدة والكثرة فمن ابين ما نتكلم هناك في ما هو الحق عندنا
وسيتبين لك ضعف ما احتج به الشيخ وغيره في عرضية الوحدة وان وحدة الشيء و
تشخصه هي نفس وجوده والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه به فوحدة العرض
كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده جوهر بنفس جوهرية
ذلك الجوهر وليست الكثرة الا مجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات
كما ستعلم ان شاء الله ثم قد جوز كثير ممن يدعي المعرفة اقول يريد انه قد وقع من جمع
كثير مدعين للمعرفة وهم ليسوا بعرفاء بالحقيقة امكان ان يكون شيء واحد بالشخص عرضا
بالقياس الى شيء وجوهرا بالقياس الى شيء اخر وان يكون شيء واحد بالنوع جوهرا في
موضع وعرضا في موضع اخر كما يدل عليه عبارة التمثيل بحرارة النار فظاهر كلامه يدل
على وقوع الخلاف في كلا الامرين فيكون قوله وقال الحرارة عرض في غير جسم النار الى اخره
بيانا للخلاف الثاني ومعناه ان الحرارة في غير جسم النار كالماء والارض والهواء
وساير المركبات التي يعرضها الحرارة عرض لجواز خلوها عن الحرارة وسلبها عنه لكنها في
جملة افراد النار ليست عرضا لانها موجودة فيها كالجزء لا كالجزء لانها داخلة في معناه و
لانها بحيث لا يجوز رفعها عن النار مع بقاء النار نارا فاذن ليس وجودها في النار وجود
الاعراض في موضوعاتها بحيث يمكن رفعها مع بقاء الموضوعات في انفسها وهذا

غلط

غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في اوايل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا
فيه هناك اقول يريد ان هذا اي كون شيء واحد جوهرا او عرضا غلط عظيم وفي النسخ كثيرة
بالتاء المثلثة ولا وجه له ظاهرا وقد اشبع القول فيه اي في تحقيق ان الشيء الواحد لا
يكون جوهرا وعرضا ودفع الشكوك الواقعة عنه وان لم يكن ذلك اي المنطق موضعه
اشباع القول فيه او وان لم يكن ذلك الاشباع هناك واقعا في موضعه لان موضع
تحقيق القول في جوهرية الجواهر وعرضية الاعراض انما هو هذا العلم لا المنطق لكن لما وقع هذا
الغلط هناك عند شرح الالفاظ وبيان حدود الاشياء بحسب الاسامي لزم دفع ذلك
الغلط وحل الشكوك هناك واعلم ان الشيخ في الفصل السادس من المقالة الاولى من
الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق المعنون ذلك الفصل بافساد قول من قال ان
شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا احق القول في هذا المقام وازال عنه الشكوك و
الاوهام فذكر اولا انا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقته ذاته انه يوجد من غير ان يكون
في موضوع اي حقيقته ذاته لا يوجد في شيء البتة لا كجزء منه وجودا يكون مع ذلك بحيث
لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في
شيء من الاشياء بهذه الصفة حتى انه ماهية لا تحصل موجودة الا ان يكون لها شيء يكون هو
ذلك الشيء بهذه الصفة فكل شيء اما جوهر واما عرض واذن من الممتنع ان يكون شيء واحد
ماهية مفتقرة في الوجود الى ان يكون شيء من الاشياء هو فيه كالشيء في الموضوع ويكون مع
ذلك ماهية غير محتاجة الى ان يكون شيء من الاشياء البتة هو فيه كالشيء في الموضوع فليس شيء
من الاشياء هو جوهر وعرض ثم اشتغل بحل الشبهة ببسط لا يليق كما هو دابه في كتاب المنطق
ولنذكر تلك الشبهة وحلها على وجه التلخيص المغني عن المراجعة الى ما هناك فنقول لهم وجوه
تمسكوا بها في ذلك الرأي احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون لكثير من الفصول
انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول جواهر واعراض معا فاجاب الشيخ عنه
بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي هي من الاعراض بالاشتراك اللفظي والتحقيق ان
في نفي كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كما سيجيء ليس موجودا متميزا في الوجود عن الجنس
الا في العقل بضرب من التحليل فلو كان عرضا لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم
موضوعا له ضرورة ان العرض وجوده مغاير لوجود موضوعه والفصل بما هو فصل وجوده

عين وجود الجنس واما عند التحليل باعتبار كل من الجنس والفصل متميزا عن صاحبه بحسب
الوجود الذهني فيصير الفصل في ذلك الاعتبار صورة عقلية والجنس مادة عقلية و
هكذا الحال في جنس المركبات وفصلها الا ان لها في الخارج ايضا مادة وصورة وثانيها
ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجوهر المركب
منها جزءا منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة
ليس وجودها في حاملها وجود الشيء في الموضوع ولا في المركب كذلك على ما قرره و
لا وجود لها في غير هذين فلم يلزم كونه عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة
العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها لا غير وثالثها ان الحرارة جزء من الحار كالنار
والحار جوهر وجزء الجوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض
بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي يكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب انه ان اريد
بالحرارة الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من وجودها في النار كوجود
الجزء في المركب واما وجودها في مادة النار فهي وان كانت لا كجزء منها لكنها ليست كوجود الشيء
في الموضوع بل كالشيء في محل لا يستغني عنه في تقومه نوعا وان اريد بها الكيفية المحسوسة
فهي ليست جزء الحار لا في النار ولا في غيرها من حيث وجودها الحقيقي بل انما جزئيتها الشيء
يكون وجوده مجرد الاعتبار كالامر المركب من العرض والموضوع وعلى ذلك الوجه يصير
جوهرا ذاتيا لا جوهرا ولا منافاة بين كون الشيء عرضا وجوهريا كما لا منافاة بين كون
الشيء جوهرا وعرضيا ورابعها وهو ايضا من المآخذ مما سبق ان العرض في المركب
منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل
عرض فالشيء الواحد جوهر وعرض والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين الجوهر
والجوهري وكذا بين العرض والعرضي فان الاخيرين منها اضافيان والاولان
حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر في نفسه ليست جوهريته بالقياس الى شيء بل لانه في نفسه
غير مفتقر الى الموضوع اصلا فكذا العرض ليست عرضيته الا لانه في نفسه يحتاج الى
موضوع كيف كان واي شيء كان لا بالقياس الى شيء اما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشيء
جنسا وفصلا وكونه خاصة وعرضا عاما فذلك انما يكون امرا اضافيا بناء على احد هذين
الاعتبارين اي الدخول في شيء والخروج عنه ههنا احتمالات فان شيئا واحدا يجوز ان

يكون عرضا في نفسه وعرضيا لشيء كالابيض عرض في ذاته وعرضي للحيوان ويجوز ان يكون عرضا
في نفسه وجوهريا لشيء كالابيض للون عرض في نفسه وجوهري للسواد وان يكون جوهرا في نفسه
وجوهريا لشيء كالحيوان بالقياس الى الانسان او جوهرا في نفسه وعرضيا لشيء كالانسان
بالقياس الى الضاحك وجوهرا في نفسه وجوهريا وعرضيا بالقياس الى امرين كالحيوان فانه
جوهر في نفسه وجوهري للانسان وعرضي للماشي فقد وضح ان مجرد كون الشيء في المركب ليس
لا كجزء مما لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن ماهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت ماهيته محتاجة
الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءا للمركب او لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري
جوهر فهو مشروط بان المركب ذا طبيعة واحدة فان جزء المركب الجوهري الطبيعي اذا كان وجوده
في شيء فلا يكون كوجود الشيء في الموضوع بل كوجوده في المادة وهذه المعاني مبسوطة في
الطبيعيات بما لا مزيد عليه ثم العجب من صاحب المباحث المشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه
المعاني مرارا في كتبه وشروحه لكلام الحكماء كررا جعا وقال انهم ان يحتجوا المذهبهم ان كل ما حل
في شيء يكون لذلك الحال باعتبارانه في المحل واعتبارانه في المجموع اما الاعتبار الثاني فلا
شبهة في انه لا يوجب العرضية لانه جزء من شرط العرض ان لا يكون جزءا واما اعتبار كونه في المحل
فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بالحال فيه او لا يعقل والاول باطل بوجهين احدهما ان الحال محتاج الى
المحل فلو احتاج اليه المحل لدار لاحتياج كل منهما الى الاخر والدور باطل والثاني انه هيولى
العناصر مشترك بين صورها فلو كان لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود
الهيولى وتتميم ذاتها لزم انعدام الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فلا يكون الهيولى مشتركة
فح فيكون الحال جوهرا وعرضا هذه هي العقدة التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد
جوهرا وعرضا واما حلها فيتذكر ما سلف حتى يظهر وجوه الفساد في كلامه اما اولا فلانه خلط
بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي والعرض والعرضي فاستدل على جوهرية كل ما حل في شيء بانه
جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا له وذلك لا يوجب
الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا ولا تنافي بين كون الشيء عرضا في نفسه جوهريا لغيره واما ثانيا فلانه قد
وقع في كلامه الخلط بين حال الشيء في نفسه وبين حاله منسوبا الى غيره فاستدل من نفي احدهما
على اثبات مقابل الاخر وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشيء عرضا اي خارجيا ان يكون جوهرا
اذ ليس مقابلا له بل المقابل له الجوهري فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع عرضيا له الا كونه ذاتيا

لا لكونه جوهرا في نفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثانيا فلما ذكره
من لزوم الدور فهو ليس الا الافتقار من الطرفين لا على سبيل الدور المستحيل لان جهة
الافتقار فيما بين الحال والمحل المتقوم به مختلفة كما سنقف عليه واما رابعا فلما سيجيء ايضا
من ان المادة الاولى مفتقرة في ذاتها الى نوع من الصورة اي نوع كان وليست مفتقرة
الى شيء من الاعراض بخواص الافتقار وهذا منشأ الفرق بين كون الحال صورة او عرضا ثم
ان المادة لكونها حقيقة مبهمة بمحصلات مختلفة نوعية ففي كل منها يحتاج الى صورة نوعية
خاصة وارتفاعها لا يوجب زوالها بالكلية بل زوال نوعيتها الخاصة كحال الجنس بالقياس
الى الفصول المختلفة المقوم كل منها لوجوده النوعي فان زوال كل فصل لا يوجب زوال الجنس
بالكلية بل زوال نحو واحد من انحاء وجوداته وتحصلاته   فنقول قد علم فيما سلف ان
بين الموضوع والمحل فرقا اه قد سبق منا وان الفن الثاني المسمى بقاطيغورياس الفرق
بين الموضوع والمحل بالاخصية والاعمية وكذا الفرق بين العرض والحال فكل موضوع محل
لانه جزء معنى الموضوع وكل عرض حال كذلك وذلك لانه يعني بالموضوع ما كان بذاته
ونوعيته قائما ثم كان سببا لقيام شيء اخر فيه لا كجزء منه ويعني بالمحل ما هو اعم من هذا
المعنى وهو كل ما يوجد له شيء يقوم به سواء تقوم ذاته ونوعيته بدون ذلك الشيء او بمعيته
على كلا الوجهين يصير به بحال وصفه وانما قال بذاته ونوعيته ليدخل موضوع الاعراض التي
تسمى بالمشخصات فانها مما يفتقر اليها الحال بحسب خصوصية احوالها الشخصية وكذا موضوع
الصفات المفتقرة اليها الاصناف بما هي اصناف فانها ليست مما وقع الافتقار المعروض لها
اليها من جهة نوعيتها وذاتها بل من جهة وجودها الشخصي او الصنفي قال فلا يبعد ان يكون
شيء موجودا في المحل يعني لما كان المحل بحسب المفهوم اعم من الموضوع وكذا الحال اعم من
العرض فلا يبعد في العقل مع قطع النظر عن البرهان ان يكون في الوجود شيء موجود في محل
لم يصر ذلك المحل في نفسه نوعا قائما بالفعل من جملة الانواع المحصلة المعينة الا بما حل
فيكون المحل مادة والحال صورة اذ لا يعني بالمادة الا المحل الذي يتقوم نوعا من الانواع
بما يحل فيه ولا يعني بالصورة الا ما يحل في شيء يجعله نوعا من الانواع ثم ان ذلك الحال المتقوم
اليه المحل في قوامه ونوعيته ربما لم يكن وحده كافيا في تقويم المحل وتنويعه بل مع شيء او اشياء
اخرى حتى صارت بالاجتماع جاعلة اياه موجودا بالفعل ونوعا محصلا مخصوصا من جملة

الا

الانواع المحصلة فذلك الحال سواء كان وحده او مع شركة ما مقوما للمحل وجاعلا اياه نوعا
خاصا يكون لا محالة موجودا لا في موضوع لان فيئيته لا يتحقق الا لامرين احدهما الجملة وهو في
الجملة كجزء ليس كالكل فلا يكون الجملة موضوعا له بل ولا محلا ايضا اذ شرط الحال ان لا يكون كجزء من
المحل وثانيهما المحل وهو ليس وجوده فيه كوجود شيء في شيء يتحصل القوام والنوعية بدون ذلك
الشيء بل وجود شيء في شيء لا يتقوم نوعا او لا يتم قوامه ونوعيته الا بما حل فيه فظهر وتبين ان بعض
ما في المحل يمكن ان لا يكون في موضوع بل وان بعض الحال يجوز ان لا يكون عرضا واما اثبات انية
هذا الشيء الموجود في المحل لا في الموضوع بالبرهان فذلك مما سيجيء عنقريب فاذا ثبت بالبرهان هو
المختص باسم الصورة ومحله باسم المادة في مثل هذا الموضع اي من جهة كونه حالا في محل غير
متقوم بنفسه وان جاز ان يسمى صورة من غير هذه الجهة ايضا ولا يسمى وتسمى غيره بها بحسب الاشتراك
الاسمي فان هذا الاسم يطلق على معان كثيرة كما سيجيء في مباحث العلة والمعلول واعلم ان في قوله
واذا اثبتناه هو الشيء الذي يخص باسم الصورة مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب مفهومه على
ان وضع الاسامي موقوف على وجود المسميات في الخارج وليس كذلك واعلم ايضا ان كون
صور متعددة محصلة لمادة واحدة جاعلة اياها نوعا واحدا انما يصح اذا لم يكن في درجة
واحدة واما بدون ذلك فغير صحيح عندنا وكون صور العناصر باقية في المركبات الطبيعية
كالجماد والنبات والحيوان مما هو باطل عند امعان البحث والنظر لكن ليس ههنا موضع بيانه
وسنتكلم في ذلك في موضع يليق به ان شاء الله تعالى   واذا كان الموجود لا في موضوع
جوهرا آه يريد اثبات جوهرية كل من الصورة والمادة والمركب منهما لانه لما كان معنى الجوهر
هو الموجود لا في موضوع فكل صورة جوهر بشرط ان لا يكون محلها في موضوع وكذا كل مادة
جوهر بشرط ان لا يكون في محل آخر لانه اذا لم يكن في محل له كما هو المقرر من كون نقيض الاعم اخص
من نقيض الاخص فيكون المحل الحقيقي ايضا جوهرا والمجتمع من المحل الحقيقي والحال الصوري ايضا
جوهر واما المجتمع من المحل الحقيقي والعرض فالحق انه جوهر وعرض لانه شيئان لا شيء واحد الا
باعتبار وبحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانها من اقسام الموجود بالذات وهذا
المجموع موجود بالعرض والموجود بالعرض غير محدود كما مر قال وقد عرفت من الخواص التي
لواجب الوجود يريد نفي كون المادة والصورة والمركب منهما واجب الوجود بمعرفة خواص
الواجب فان من خاصيته انه واحد الحقيقة فلا يكون متشابها مركبا من مادة وصورة وان

في
لم يكن في موضع اذ لو كان
موضوع لكان في محل

خاصيته انه لا تكافي له في الوجود والمادة والصورة متكافئتان في الوجود كما سيجيء اثباته
فمن هذا يعلم ان كلا من هذه الثلثة اعني المادة والصورة والمركب منهما ممكن الوجود في
نفسه وله بالضرورة سبب ليس بجسم ولا جسماني يوجب وجوده واما نفي كون الواجب
جوهرا فسيجيء الشيخ عليه في المقالة الثامنة   فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما او
يريد اولا تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة ثم الاشارة الى اثبات كل قسم من اقسامه في
موضع يليق به فالجوهر اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما في جزء الجسم او لا بل يكون مفارقا و
جزء الجسم اما مادة او صورة والمفارق اما نفس وعقل لانه ان كان متصرفا في
جسم من الاجسام بالتحريك على وجه المباشرة فهو نفس والا فهو عقل سواء حركه على وجه اخر
ككونه غاية او علة علة ام لا وهذا اجود التقسيمات لشموله المادة والصورة المفارقتين
عن عالم الاجسام والمركب منهما ان جاز وجودها في الخارج على ان الحق عندنا ان ذلك ممتنع
اذ المادة شيء لا يتم لها في ذاتها وجود تحصل بوجه الا بما يحصلها من الصورة وذلك لا يمكن
الا بانفعال وتغير زماني وهو لا يكون الا في عالم الاجسام واما اثبات كل كل واحد من
هذه الاقسام فثلثة منها يقع اثباتها على وجه التحقيق في هذه المقالة وهي الجسم وجزءاه
وان كان وجود الجسم بوجه ما قريبا من الوضوح وكونه جوهرا متصلا في نفسه قد مر
اثباته في الطبيعيات واثنان منها يقع اثباتهما في المقالة التاسعة واما المبحوث عنهما
في الطبيعيات فذلك من حيث وجودهما التعلقي ومن حيث كونهما من مبادي الحركة   فصل
في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه الغرض من هذا الفصل تحقيق ماهية الجسم حدا واثبات
وجوده انية فان من خاصية هذا العلم ان يتكلم في الامرين جميعا فيما يبحث عنه ولما
كان نحو وجوده مركبا من جزئين احدهما ما منزلته منه منزلة الخشب من السرير والاخر
ما منزلته منه منزلة الهيئة من السرير فيجب ان يبين نحو وجودهما لكن اثبات وجودهما
مما يتوقف على معرفة الجسم بحسب ماهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا
على اثباتهما ولذا قال فاول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته واما تحقيق وجوده بالمعنى
الذي يصلح ان يبحث عنه اصحاب المذاهب المختلفة فقيل انه بديهي محسوس والحق ان
المحسوس ليس هو بذاته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات وجوده من جهة الاثار المحسوسة
فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد لليقين التام الا ان ههنا بابا ان برهانيا

من طريق اللم وهو معرفة ان حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والماهيات
امور انتزاعية يتبع كل منها نحوا من الوجود ضربا من التبعية وان الوجود بنفسه متقدم
ومتاخر وعلة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف واكمل وارفع من معلوله
وكل معلول فهو في رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في
جانب العلية الى مرتبة من الشرف والكمال المحيط بجميع الموجودات والنشات حتى لا يغيب
عن وجوده شيء من الاشياء ولا يعزب عن نور وجهه ذرة في الارض ولا في السماء وينتهي
ايضا في جانب المعلول وجهة النقص والقصور الى حيث لا جمعية لوحدته ولا حضور لذاته
في ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الاتصالي الامتدادي الذي وحدته عين
قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانفصال وليس له من التحصل الوجودي قدر ما
يمكن ان يجمع كله جزؤه ولا من البقاء ما يشمل اوله اخره وظاهره يفقد باطنه وباطنه
يغيب عن ظاهره هذا بحسب المكان واوله يفوت اخره واخره يعدم اوله هذا بحسب
الزمان بل كل بعض منه فهو غائب عن بعض اخر وكذا بعض بعضه عن بعض بعضه
الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور
عنده فوجوده منبع الجهالة والظلمة والتفرقة والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم
والنور والجمعية لكنه مع ذلك من مراتب الوجود فيجب صدوره ثم لو لم ينته نوبة الوجود
اليه لكان عدمه شرا ووبالا لا يليق البخل به على المبدا الجواد كيف وعدم هذا الجوهر
يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه وبقي في كتم العدم انواع جمة غفيرة مع
افرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك
ممتنع لكون المبدا ذا قوة غير متناهية في الفعل كما ان هذه المادة ذات قوة غير
متناهية في الانفعال كما سيجيء   اما بان الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفا
من اجزاء لا تتجزى فقد فرغنا منه وذلك في الطبيعيات وان كان اللائق به ان يبين
في هذا العلم لان البحث عن نحو وجود الاشياء وجوهرها انما يليق به ان يذكر في الالهيات
وذلك لان نفي الاجزاء المفردة عن الجسم في قوة كونه متصلا واحدا والاتصال بهذا المعنى
مقوم للجسم ومبدا فصله الذي هو القابل للابعاد الثلثة الواقع هنالك كان من اثبات
الطبيعة من طريق الحركة بعد ان يسلم وجود الموضوع اعني الجسم واخذه عن صاحب هذا العلم

ولايبعد ان يكون للموضوع مطلوبا بجزء من البرهان في علم اعلى ثم يصير مطلوبا بجزء في علم اسفل
بجزء اخر من البيان مناسبة بعد وضعه وتسليمه من العلم الاول بذلك البحث فكانه صار
بوجه اخر من احوال نفسه وامّا تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر
طويل عريض عميق يريد بان تحقيق مهيته وتعريف معناه وهو على ما ذكر جرت العادة
به ان يقال انه الجوهر الطويل العريض العميق والمراد منه كما سيبينه الشيخ كون الجوهر قابلا للابعاد
يعني بحيث يمكن فيه فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع القائمي واختلف في ان هذا التعريف
بالمعنى المذكور حدًّا او رسم وابطل الخطيب الرازي كونه حدًّا بان الجوهر لا يصلح ان يكون جنسا
ولا قابلية الابعاد فصلا اما كون الجوهر غير صالح للجنسية فمن وجوه الاول انه لو كان جنسا
لوجب ان يمتاز بعض الانواع عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان يكون في مهيتها
جواهر او اعراضا فان كانت جواهر لكان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم و
على الثاني يلزم المط وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل آخر وهكذا الكلام حتى يلزم التس
وهو بط وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال الثاني انه لو كان جنسا
لكان جنسا للنفس ايض لاتفاق الحكماء على جوهرية النفس بوجوه برهانية فيكون علمنا
بجوهريتها اوليا حاصلا دائما فلم يكن مكتسبا وليس كذلك هذا خلف الثالث من
الوجوه التي اعتمد عليها ان الجوهر يتصور بامور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون
المهية علة للاستغناء عند شرط الوجود والمهية التي عرضت لها هذه العلية فان
اريد معنى الاول فلا يصلح للجنسية لكونه سلبيا وان فسر بالثاني فكذلك لان العلية
امرا اضافي حاصل بعد تمام تحقق المهية وان فسر بالثالث فمن الجائز ان يكون معروض
تلك العلية خصوصية كل جوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه
عقلا لجواز اشتراك المهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن امر
مشترك ذاتي الرابع ان المهية التي يقال عليها الجوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة
فغير داخل تحت جنس والا لكان فصل يميزها عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض
بسيطا هذا خلف واما مركبة ففيها اجزاء بسيطة وكل واحد منها اما غني عن الموضوع
اولا فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا وهو بط كما مر وان كانت جواهر وليس لها
جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو المط واما نفي كون القابل للابعاد

فصلا فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحوها من العبارات امر لا تحقق له في
الخارج والا لقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية فلننقل الكلام الى تلك القابلية
ويلزم التس في المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة ومثله
باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل و
الجواب اما عن الوجه الاول من وجوه نفي الجنسية عن الجوهر فبانه مختل بوجوه اما اولا
فبانا نختار ان فصول الجواهر ليست بجواهر في ذاتها ولا يلزم منه كونها اعراضا اذ المعتبر
في كون الشيء تحت مقولة الجواهر او شيء من مقولات الاعراض ان يكون له حد نوعي وان
يكون امرا متحصل الذات ذا مهية ومفهوم الفصل البسيط والجنس القاصي ليس كذلك
الا ترى ان مفهوم الجوهر لا يصدق عليه جوهر ولا عرض واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر
جوهر ولا يلزم ان يكون للجوهر ذاتيا له في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون جوهر
عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير
بل هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا ولا عرضا لجواز خلو بعض
مراتب الشيء من المتقابلين كما ان الانسان الموجود في نفس الواقع مثلا ليس من حيث
مهيته موجودا ولا معدوما وما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرضي للاخر ليس المراد
به ان احدهما عارض الاخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة
من مراتب الواقع ففصل الجوهر في كبد الواقع واصله لا يكون الا جوهرا كما ان فصل
الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه ومهيته واما ثالثا
فبان التحقيق عندنا سنلوح اليه ان حقائق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة
للمهيات والوجود بنفسه متميز وانه لا مهية له ولا جنس ووجود الجوهر لاتحاده مع الجوهر	جوهر
وكذا وجود العرض عرض بنفس عرضيته ذلك العرض بل العرضية نحو من الوجود القائم بغيره
بخلاف الجوهرية فانها حال المهية بالمعنى الذي قرروه وحققوه واما رابعا فلانتقاض ما
ذكره في جنسية كل جنس اذ لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء جنسا لجريان مثل ما
ذكره فيه كما يظهر بالتامل والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما
يندرج تحته سواء كان نوعا او فصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول
الاخيرة لكن عرضيتها ليست بحسب الوجود كما يناقض اليه الاوهام القاصرة ومنه يتبين هذه

الانفالبط وذلك لانهما متحدان في الوجود بل على نحو عروض كل من المهية والوجود للاخر
وكذا حال المهية مع التشخص حيث ان المغايرة بينهما في ظرف التحليل واما عن الوجه الثاني
فبما حققناه من ان الجوهر باحد المعنيين وهو المهية التي وجودها ان لا يكون في موضوع
جنس للمهيات التي لها هذه الصفة ولها حد نوعي وبالمعنى الاخر وهو الموجود المجرد
عن الموضوع ليس جنسا لشيء وان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود الشيء لا صورته الذهنية
وان النفس وسائر البسائط الصورية وجودات متفاوتة الحصول وقول مفهوم
الوجود العام عليها قول عرضي تحليلي فقول علم النفس بذاتها علم حضوري عبارة
عن عدم غيبتها عن ذاتها فيجوز ان يكون للنفس بحسب هذا الحضور الوجودي غفلة
عن كل مفهوم كان حتى عن كونها شيئا ومعلوما فضلا عن الامور النسبية والسلبية
وعن هذا الوجه جواب اخر انسب بالطريقة المشهورة ذكرناها في كتاب الاسفار واما
عن الوجه الثالث فان مثل ما ذكره يجري في اكثر تعاريف الاجناس ومفهومات الفصول
فيعبر عن معنى الحيوان بالادراك والتحريك واحدهما اضافة والاخر فعل فهو في الجوهر
بمقولتين اخريين وعرفت الرطوبة وهي من مقولة الكيف بقبول الشكل وهو من مقولة
الانفعال وكذا يعبر عن فصل الانسان وهو جوهر النفس بالنطق وهو اما ادراك
او فعل والحل في الجميع ان المراد من هذه المعاني مباديها الخارجية وموصوفاتها الوجودية
لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم المنبعثة عن حاق ذواتها فجعلوها عنوانات قصد
بها نفس المحكي عنها بهذه العنوانات فكذلك المراد بما ذكر في تعريف الجوهر كون المهية
بحيث يكون وجودها مجردا عن الموضوع او مسلوبا عنه الموضوع او مستغنيا عنه
فالكون المذكور هو معنى الجوهر وهو امر بسيط اشير اليه بهذه اللوازم على انا نقول
ترديده غير حاصر اذ من الجائز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا هو كون الذات بحيث
متى وجدت في الخارج يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع وهذا المعنى
ثابت سواء كانت في الذهن او في الخارج محققة او مقدرة وذكرنا في الاسفار وجوها
اخرى في الجواب واما عن الوجه الرابع فلان ما ذكره فيه منقوض بكل جنس كما لا يخفى
على من تامل وثانيا وهو الحل ان نوع المعنى البسيط الذي يتركب منه ومن غيره نوع
مندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته اندراج النوع تحت جنسه بوجهين احدهما

ان لا يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني ان يصدق ولكن صدق اللوازم لا صدق
الذاتيات والشق الاول يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه لانه نفس معناه والشيء
لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك فههنا ثلثة وجوه والممتنع في كون المركب
من الشيء ومن امر اخر غير مندرج تحت جنس مندرجا تحت ذلك الجنس هو عدم اندراج احدهما
تحته بالوجه الاخير لا غير الا ترى ان الانسان مهية واقعة تحت جنس الحيوان وجزاه وهما
الحيوان والناطق ليس شيء منهما مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس لان احدهما
نفسه والاخر معروضه واما الجواب عما ذكره في نفي كون القابلية للابعاد فصلا فبما
وقعت الاشارة اليه من ان المراد بما يذكر في عنوانات الفصول هي مباديها لا انفسها
فالمراد بقبول الابعاد الواقع في تعريف الجسم انما هو مبدا هذا القبول لا نفس القبول
واما ما اجاب المحقق الطوسي في شرحه بان الفصل هو القابل للابعاد لا القبول فهو
ليس بشيء فان القابل ايضا مفهومه مفهوم اضافي ليس من باب الجوهر والذي من باب الجوهر
هو ذات المعروض له والموصوف به   مبحث ان ننظر في كيفية ذلك لكن كل واحد
من الفاظ الطول والعرض والعمق اه يريد بيان ان المعتبر في حد الجسم او الماخوذ في
رسمه بقولنا الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق او الجوهر القابل للابعاد الثلثة ليس
وجود تلك الامتدادات فيه بالفعل بل كونه بحيث يمكن فيه فرض خط كيف كان وخط
اخر مقاطع له على وجه القيام وثالث مقاطع لهما كذلك وانما قلنا الفرض ولم نكتف
بالامكان ليشمل الافلاك كلها والكواكب ولم نكتف بالفرض اذ ربما لم يقع ذلك الفرض في
جسم لجسميته كل جسم سواء وجدت فيه تلك الابعاد كالمكعب او لا اذ ليست بوجود شيء
منها بل بكونه بالصفة المذكورة فذكر اولا ان كلا من الطول والعرض والعمق لفظ مشترك
يقع على معان مختلفة فالطول يقال للخط كيف كان مستقيما او مستديرا ولهذا
عرف اقليدس الخط مطلقا بالطول ويقال للامتداد المفروض او الموجود اولا وبهذا
المعنى قد يكون طول الكواكب وهو بعده عن اول الحمل اقل من عرضه وهو بعده عن
دائرة البروج ويقال لاعظم الامتدادين المحيطين بالسطح مقدارا ويقال للامتداد
الواقع بين راس الحيوان وبين اخر جزء من اجزاء بدنه المار اليه على استقامة وهو اما
القدم كما في الانسان واما الذنب ويقال ايضا للبعد الاخذ من مركز العالم الى المحيط

اعتبار الحركة نشو الانسان وهذا الايعم الحيوانات بخلاف المعنى السابق ولكن المعتبر في
العرف ما يقال بازآء اعظم الخطين المذكورين وما يعم الحيوانات ولا يستبعد ان يكون
فيما سواهما بحسب تجوزا ونقل والعرض يقال بالاشتراك على ما يوازي ثاني الطول
فبق لاصغر البعدين المحيطين مقدارا وللواصل بين يمين الحيوان ويساره ولبعد
يقاطع بعدا فرض اولا والسطح وهذا لا يخلو عن تجوز والعمق يقال للبعد الواصل
بين السطحين والمفروض ثالثا ولاصغر الثلثة المتقاطعة وربما يخص العمق المفروض اخذ
من السطح الاعلى الى السافل والسمك بالاخذ من السافل الى العالي ثم ذكر انه ليس يعتبر في
جسمية الجسم شيء من هذه المعاني اما المعنى الاول للخط فليس يجب ان يتحقق في كل جسم
خط فضلا ان يكون معه شيان اخران فان كثيرا من الاجسام كالكرة الساكنة ليس
فيها خط بالفعل اذ الكرة ما لم يتحرك لا يتعين فيها المحور وهو الخط الواصل بين القطبين
وهما نقطتان غير متحركتين بحركة الكرة على نفسها وليس من شرط الكرة في ان يكون
جسما ان يصير متحركة حتى يحصل او يظهر فيها محور او خط اخر وذلك اذ الحركة على
غير المحور وذلك لان جسمية الجسم وكذا وجوده جسما متقدم على حركته فلا بد ان يتحقق
اولا وجوده بما هو جسم ثم يصير مبدأ للحركة اللازمة كما في الفلك والعارضة كما في
العنصر فاذا بطل كون الخط على الاطلاق مقوما او لازما للجسم بطل ايضا كون ساير معاني
الطول مما يصلح كونه ماخوذا في حد الجسم او رسمه لان جميعها راجع الى الخط وانا السطح
وهو احد معاني العرض فهو ايضا غير صالح للتعريف الجسم اذ الجسمية بما هي جسمية لا يقتضي
ان يكون ذا سطح بل انما يلزمه السطح من حيث انه متناه في الوجود وكون الجسم متناهيا
وان كان من لوازم وجوده الخارجي لكن ليس يحق وجوده ولا ايضا من لوازم ماهيته و
لهذا امكن لاحد ان يفرض وجوده من غير ان يكون متناهيا الى ان يجي البرهان الدال
على امتناع لا تناهيه وكذا امكن تصور معناه من غير ان يخطر بالبال تناهيه ومن تصور
جسما لا متناهيا فليس ممن تصور شيئا متناقضا او تصور جسما لا جسما بل من زعم ان
جسما غير متناه فلم يتصور الموضوع او الموصوف الا جسما ولم يخطا في تصوره لكنه اخطا
في تصور لكنه اخطا في نسبة احدهما الى الاخر بالتصديق والتقييد كمن قال ان الجسم
الرنانة اخطا في التصديق لا في تصور طرفيه وكذا من قال الجسم الاثر كذا فقد اخطا

عمقا كالمستدير

في التقييد لا في التصور البسيطين وهما الجسم والاثر ولا كذلك من تصور جسما غير جوهر او
وقال ان الجسم لا جوهر فانه لم يتصور بعد الجسم بحقيقته على فرض لزوم التناهي والسطح في
تحقق الجسم فيكفي فيه سطح واحد فقط مجردا عن بعد اخر يكون طولا او عمقا كالمستدير
من الاجسام كالكرة والحلقة المفرغة والبيضي والشلجمي واعلم انه الى ههنا تم البيان في ابطال
ان يكون لوجود الطول والعرض والعمق باحد من المعاني المذكورة مدخلية في تتميم وجود
الجسم بما هو جسم ولا ايضا ان يكون من لوازم الجسمية لان كلا من هذه المعاني يرجع اما الى
الخط او الى السطح لكن الشيخ اراد الاستظهار فابطل ساير المعاني في صلوحها للتعريف
بوجه مستانف فذكر انه ليس من شرط الجسم بما هو جسم بعد فرض ان يكون ذا ابعاد ان
يكون ابعاده متفاضلة كما يقتضيه احد معاني الطول والعرض والعمق فان المكعب جسم
ولست ابعاده سوآء اريد بها الخطوط او السطوح متفاضلة فان له ستة سطوح
متساوية واثنا عشر خطوط متساوية وكذا ليس من شرطه ان يكون للجسم جسما ان يكون موضوعا
تحت السماء بالعرض لاجزائه العلوية والتحتية وغيرها لاجل جهات العالم حتى يكون ذا طول
وعرض وعمق بالمعنى الاخر بان يكون طوله هو امتداده الواقع بين السماء والارض او بين
المحدد والمركز او اخذ من جانب المركز الى جانب السماء وان يكون عمقه هو الاخذ من الفوق
الى السفل والباقيان على قياسه بل الذي يلزم الجسم في وجوده جسما ان يكون اما سماء او
في سماء لا لاحدهما بخصوصه فاذا كان سماء سيما العضوي لا يكون ذا طول وعرض وعمق بهذا
المعنى ولا بشيء من المعاني السابقة اللهم ان يكون متحركة بثلاث حركات متلاحقة مارة
على الاقطاب واقطابها واقعة على المناطق احدها بالذات والاخرين بالعرض
فتبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل يعني اذا بطل بالبيان المذكور
استلزام الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل بشيء من المعاني المذكورة فليس لاحد ان يلجي في
تعريف الجسم الى فرض الابعاد الثلثة فيه بالفعل فان فرض الابعاد غير لازم للجسمية فكيف
وجودها وكذا امكان وجود الابعاد ايضا غير واجب في كل جسم بل الذي من لوازم الجسم
الشامل لجميع افراده المانع لدخول غيره والصالح لان يكون رسما بل حدا للجسم انه الجوهر
الذي يمكن لاحد ان يفرض فيه ابعادا ثلثة على الوجه الذي مر واعلم ان فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة على قوايم يمكن على وجهين احدهما ما يجب الادراك العقلي كليا والثاني

ما يجب الادراك الوهمي جزئيا وذلك لا يتصور ولا يمكن الا بوجود المقدار فعلى الوجه الاول
يصلح لان يكون مأخوذا في الحد على الوجه الاخر لا يكون التعريف به الا رسما واعلم انه لا
يمكن لاحد ان يفرض بعدا عموديا في جسم واحد بهذه الصفة اي بان يكون موضع التقاطع
فيه نقطة واحدة الا ثلثة لا ازيد منها واما اذا لم يكن الابعاد على وصف التقاطع او يكون
التقاطع لا على نقطة واحدة او يكون على نقطة واحدة ولا يكون تقاطعهما على زوايا قوائم
فيمكن فرضها ازيد من الثلثة فان المكعب فيه اثنا عشر خطوط كلها اعمدة يكون تقاطع
البعض زوايا قوائم لكن على نقاط متعددة فان فيه اربع نقاط كل واحدة منها موضع
تقاطع ثلثة اعمدة لا غير وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي اشار لاجله الى الجسم بانه
طويل عريض عميق آه يعني كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على
زوايا قوائم هو هيئة الجسم وحقيقته وهو الذي من جهته اشار الى الجسم في التعريف
المشهور بانه جوهر ذو طول وعرض وعمق او انه جوهر قابل للابعاد الثلثة وليس المراد منه
ان هذه الامتدادات موجودة فيه بالفعل حتى انه لو كانت موجودة فيه كالمكعب
فليست جسميته من جهة وجودها بالفعل بل من جهة الكون المذكور فقط كما انه اذا قيل
ان الجسم هو المنقسم في الجهات ليس يعني بذلك انه منقسم بالفعل مفروغ عن تقسيمه كما هو
مذهب القائلين بالجواهر الفردة او النظام من المعتزلة بل انما المراد به عند الحكماء ان من
شانه بما هو جسم ان تقبل الانقسام في تلك الابعاد او من شانه ان يفرض فيه ذلك وهذا
ملاك الجسمية وحقيقة معنى الجسم وغير ذلك من اللواحق من الاعراض المفارقة لبعض الخ
وجوده كما ان معنى الجوهر الذي يصلح ان يكون جنسا لافراده المحصلة النوعية هو كون المهية
بحيث يكون وجوده الخارجي لا في موضوع لا كونه بالفعل لا في موضوع والا لم يكن مهية الجوهر
التي في موضوع الذهني جوهرا بل هذا المعنى من العوارض الغير اللازمة لمهية الجوهر بما هو
جوهر هكذا يجب ان يفهم معنى الجسم ويعرف به وهو انه الجوهر الذي كماله الاول وصورته
التي بها تمام مهيته ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الابعاد والانقسام على الوجه
المذكور وهو اي الجسم في حد نفسه بسبب هذا الكمال وهذه الصورة هو الجسم لا من جهة شي
من الابعاد الموجودة او المفروضة كالنهايات وما بين النهايات فانها كلها اعراض و
كذا الاشكال والاوضاع لانها تابعة للنهايات وتوابع الاعراض اولى بان يكون ٥

اعراضا والعرض لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على نحو تقوم الجزء للكل
من جهة المهية او تقوم الفصل للجنس من جهة الوجود وكذا تقوم الصورة للمادة كما
سيجي وظهر من قوله كذا صورته وهو بما هو هو ان تعريف الجسم بانه الجوهر الذي من
شانه ان يفرض فيه الابعاد المذكورة او الانقسام فيها حد لا رسم ولهذا ايضا لم يقع ٥
الاكتفاء في التعريف بذكر الجوهر مع بعد ما وقسمة ما ابقاء لتمام الحد وقد يقال و
قع ذكر القسمة في الجهات الثلث والقبول للابعاد الثلثة في التعريف ليكون احترازا
عن الخطوط والسطوح الجوهرية منفصلة كانت في ذواتها او متصلة على مذهب القائلين
بها او المجوزين لها وقوله وربما لزم بعض الاجسام شي منها او كلها لفظ كلها فيه منصوب
معطوف على بعض والضمير راجع الى الاجسام اي ربما لزم شي من هذه الامور العرضية
بعض الاجسام كالمحاور والسطوح للافلاك وربما لزم شي منها كل الاجسام كالنهاية
السطحية اذ ما من جسم الا ويلزم سطح ما اللزوم المتناهي بالبرهان وقوله وربما لم يلزم بعض
الاجسام شي منها او بعضها معناه ان بعض الاجسام كالعنصريات بحيث اما ان لا
يلزم شي من هذه الابعاد والنهايات او يلزم بعض دون بعض فانه لو اريد بلزوم شي
من الابعاد والنهايات لزوم متشخص فلا لزوم اصلا لشي منها في بعض الاجسام كا
لعناصر مثلا وان اريد بلزوم ما هو اعم من لزوم متشخص او جنس فالسطح بمعناه
الجنسي لازم لذلك البعض قال ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل آه يريد بيان
عرضية الابعاد والكميات كلها سواء كانت من باب السطوح والخطوط بانك اذا اخذت
شمعة واحدة وشكلتها بشكل معين كالمكعب مثلا عرضت لتلك الشمعة نهايات وابعاد
مخصوصة بين تلك النهايات بعضها مساو له وبعضها متفاضلة ثم اذا غيرت ذلك الشكل
وشكلتها باخر بطلت هذه النهايات والابعاد كلها بشخصها وربما بطلت بنوعها ايضا
كما اذا ابدلت المكعب بالكرة فانه لم يبق شي منها اصلا الا السطح المطلق الجنسي والمقدار
التعليمي الجنسي مع ان جسمية الشمعة باقية بالشخص فثبت عرضية هذه الابعاد والنهايات
والمقادير كلها اذ لو كان شي منها مقوما للجسم لم يبق الجسم واحدا بشخصه عند زوال ذلك
الشي بشخصه فكيف بزواله بنوعه كالسطح فان السطح المستوي مخالف بالنوع للسطح الغير
المستوي واما المقدار التعليمي الجسمي وهو كون الجسم بحيث يمتد بكذا وكذا فانه وان

اشتبه على كثير من الناس تبدل اشكال الشمعة بل زعموا انه باق في الحالين واحد
بالعدد حيث يروا ان ممسوحها في الحالين اي مضروب اجزاء مقدارها بعضها في
بعض شيء واحد وذلك لا يوجب التماثل في النوع فكيف البقاء بالعدد بل الحق
ان المقدار الجسمي طبيعة مبهمة جنسية والمشكلات المختلفة كالكرة والمخروط والمكعب
وغيرها انواع متخالفة تحتها لانها لا يمكن تعقلها ولا فرض وجودها الا بشيء من
هذه الحدود المقدارية والمحصلات الكمية الاتصالية قال فان اتفق ان كان جسم
كالفلك يلزمه ابعاد واحدة اه اشارة الى سؤال يرد على الاستدلال على عرضية
الابعاد والمقادير بتبدلها على الجسم الواحد مع بقائه بعينه من انه كيف يجري هذا
الاستدلال في الفلك ونحوه حيث لا يتبدل شيء منها على الفلك بل يبقى كلها واحدة
بعينها فقوله واحدة صفة للابعاد اذ الكثير قد يوصف بالوحدة والكثرة ايضا كما
يقال عشرة واحدة وعشرة كثيرة فاجاب عنه بان وجودها بالفعل وعدم تبدلها
في الفلك مثلا ليس مما يقتضيه طبيعة الجسم بما هو جسم والا لم يوجد جسم في العالم
الا وفيه تلك الابعاد بل انما يقتضي في الفلك تلك الابعاد طبيعة اخرى كمالية محصلة
لنوعية الفلك وهي كمال اول للفلك بما هو فلك حافظ لكمالاته الثانية وايضا لما
ثبت عرضيتها للجسم الطبيعي في موضع كالشمعة ثبت في الجميع لان الجسم بما هو جسم طبيعة
نوعية محصلة فلا يمكن ان تختلف افرادها في التقوم بشيء وعدمه وكذا الابعاد
كل منها طبيعة واحدة جنسية لا يمكن ان تختلف افرادها بالتقدم والتاخر والكمال
والنقص عند محصلي المشائين فلا يمكن ان يكون بعضها جوهرا مقوما للجسم وبعضها عرضا
متقوما به ثم لقائل ان يقول الامتدادات المتصلة اذا كانت موجودة بالقوة و
الانفصالات التي بازائها ايضا يكون موجودة ايضا بالقوة فاذا الجسم في اتصاله بالقوة
وليس شيء منهما لازما لذاته فهو في ذاته لا متصل ولا منفصل كالهيولى مع انه جوهر
متصل هف فنقول ان الاتصال لفظ يقال بالاشتراك الصناعي على الخطوط والمقادير
وعلى الصورة المحصلة لماهية الجسم بما هو جسم فالاتصالات الخطية والمقدارية موجودة
في الجسم بما هو جسم بالقوة اي بالامكان لا بالوجوب وكذا مقابلاتها واما الاتصال بالمعنى
الاخر فهو موجود بالفعل دائما ما دام الجسم موجودا لانه الصورة الامتدادية الجوهرية

وهذا

وهذا الاتصال عبارة عن نحو وجود الجسم بخلاف الاتصال المقداري فانه عبارة عن تقدر
ذلك الوجود فمتصلية الجسم الواحد الشخصي بهذا المعنى ووجوده ووحدته الشخصية كلها
شيء واحد كما سيظهر لك من كلامه قال فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه
من فرض الابعاد اه لما علمت ان هذه الابعاد والمقادير يمكن تواردها على الجسم مع بقائه بشخصه
فاذن كلها من قبيل الاعراض لكن يجب عليك ان تتامل ان موضوع هذه الامتدادات و
الاتصالات العرضية المتاخر وجودها عن وجوده لابد ان لا يكون امرا عقليا والا لم يكن
من شانه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا يتجزى لبطلانها في نفسها ولامتناع قبولها
الابعاد المتصلة اذ الحال في المنقسم الى ما لا ينقسم منقسم الى ما لا ينقسم كذلك ولا ايضا
في امر لا متصل ولا منفصل لتاخر وجود هذه الاشياء عن موضوعها والمبهم ما لا وجود له
بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لابد من ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير
التي هي من باب الاعراض جوهرا متصلا في نفسه بمعنى اخر لا بالمعنى الذي يثبت عرضيته والا
لكان الكلام عائدا من الابتداء من انه كيف يكون حالا في موضوع غير قابل للابعاد و
الانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود موضوع جوهري متصل في ذاته متهيئ
لعروض الابعاد والمقادير المتواردة عليه فان قلت فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة
الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها من الاتصال ومقابله فكيف حل الامتداد فيما
لا امتداد له قلت لو كانت الهيولى موضوعة للصورة والصورة عرضا متاخرا الوجود عنها
او كانت الهيولى في ذاتها متعينة الوجود بان لا ينقسم كالعقل والجوهر الفرد لكان هذا
الاشكال واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها في ذاتها امر مبهم الوجود انما
يتحصل ويتقوم في الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود والتنوع وليس لها في
نفس الامر مرتبة في الوجود قبل الصور انما ذلك بحسب الاعتبار العقلي كحال الكلي الطبيعي
بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلي كالانسان ليس له في ذاته تعين زيدا وعمروا و
غيرهما ولا هو متعين بمقابلات هذه التعينات ولاجل ذلك تقبل الجميع لانها محصلات
لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة في الوجود على وجود هذه التعينات
الشخصية لما صح قبوله شيئا منها هكذا حق هذا المقام فانه من مزال الاقدام اذ تقرر هذا
فنقول ان الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وبالحقيقة صورة هذا الاتصال

الجوهري واراد به المتصل بذاته الممتد في حد نفسه من دون قيام مبدأ الاتصال والامتداد
بذاته بمعنى ان متصليته وممتديته نفس وجوده فهو متصل باعتبار واتصال باعتبار اخر
اما كونه متصلا فلانه شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا
فلان متصليته ليس لامر زائد عليه بل بنفس ذاته كان اجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة
بذواتها فكل منها تقدم وذو تقدم او تاخر وذو تاخر باعتبارين وهذا المعنى كما علمت
غير المقدار مطلقا سواء كان خطا او سطحا او غيرهما وغير الجسمية التعليمية بخصوصها
لما ثبت عروضها جميعا في مثال تشكلات الشمعة الواحدة وهي من مقولة الكم والجسم
الذي هو القابل لهذه الابعاد والمقادير من باب الجوهر فهذا الجسم المعين الشخصي من
حيث له هذه الصورة الاتصالية الجوهرية لا يخالف جسما اخر في شيء من الاحوال العارضة
للكم بما هو كم او المقدار بما هو مقدار كالكبر والصغر والمساواة والمعدودية والعادية
والتشارك والصمم والمجذورية والمكعبية او غير ذلك من عوارض الكم المتصل او المنفصل
فلا يقال انه مساو لجسم اخر او نصفه او ضعفه او عاده او معدوده او جذره او مجذوره
او مجذوبه في نفسه او مكعبه او مشاركه او مناسبه بوجه او مباينه وانما له شيء من هذه
الاشياء من حيث هو مقدر ومن حيث هو ذو جزء او اجزاء بعده جزء منه وانما قبل الجزء
بكونه عادا لذلك الجسم لتخريج الاجزاء المفروضة في المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل
للانقسام والتجزي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحيث جزء منه يقع عادا له لان هذا من
خواص الكم قوله وهذا الاعتبار اي كون الجسم بحيث يكون له مقدار او بحيث يكون له جزء
عاد غير اعتبار الجسمية التي هي من باب الجوهر وهو كون الجوهر بحيث يمكن ان يفرض فيه
الابعاد وهذه الاشياء قد شرحناها لك بوجه ابسط يحتاج ان تستعين بها انت
لما نذكره في الفصل الذي ابتدا القول فيه في الكمية من فصول المقالة الثانية من الفن الثاني
الذي في احوال المقولات من المنطق وهو قوله والجسم الواحد قد يوخذ بحيث يعرض له
يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي شكل تشكلها يحفظ عليها
ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف فيها و
يختلف مع كل شكل يتحدد ويتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة
اذا حدد ذلك الشكل فانه ان تشكل الشمع بشكل كرة كان سطحا للنسبة ابعاد محدودة

هي

هي غير المحدودات المعينة التي يقبلها اذا كان تشكله شكل مكعب وذلك لمية والماء قد
جوهر ما. ويزيد حجما عند التخلخل فيكون قد ثبت له جوهرية النوعية فضلا عن الجسمية
الجنسية وتغير مقداره الجسمي وليس لقائل ان يقول ان الجسم الكروي اذا تكعب فان ابعاده لم
تتغير اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة فانك ستعلم ان المساوي يقال لما هو مساو
بالفعل ولما هو مساو بالقوة وان امثال هذه الاشكال لا مساواة لها بالحقيقة بل بمعنى
ما يقال ههنا من ذلك انها في قوة المتساوية والذي بالقوة غير موجود بعد والجسمية بالمعنى
الاول لا تقدير بشيء البتة لان المقدر يجب ان يكون مساويا للمقدر او مخالفا له اصغر منه
والمساوي للمقدر لا تقدير بالمساواة بما يخالف المقدر والاصغر يكون مخالفا لما يقدره
فالتقدير لا يكون غير مخالف لجميع ما يجانس مقدره بل لا بد من ان يكون مخالفا البعض ما
يجانس مقدره وكذلك تقديره فلا يتغير بهذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون
مقدرا او مقدرا فاذا انما يقع تقدير الاجسام بذلك المعنى الاخر فذلك هو الكمية وان
ما يقع فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما فليست
الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض هي جسمية بمعنى
اخر وهي ما اشرنا اليه وان كانت قريبة من الصورة الجسمية وملازمة اياها وكذلك ستجد
اشياء تشبه الكيفية وليست بكيفية والسطح ايضا له صورة غير الكمية التي فيه وتلك الصورة
انه بحيث يصح ان يعرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك له لاجل انه نهاية شيء بالطبع
فيه فرض ثلثة ابعاد وكذلك هذه الصورة ليست تخرجه عن العرضية وعن الحاجة الى المقوم
ايضا واما الكمية فتنظر كمية الجسم لكن هي كمية ثابتة لا تتبدل لا كما في الجسم وليس اذا كان
للسطح صورة يلزمها او يقومها الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فانا قلنا ان كل صورة لنوع
من الانواع يلزمه عرض هو جوهر بل ذلك في صورة الجسم وحده فيكون الجسمية التي هي من
باب الكمية يلزم الجسمية التي هي الصورة لما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة الجسم اذا
جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن سمي المجرد جسما تعليميا انتهى
فهذه المعاني ما نقلناه ايضا سابقا عند الكلام في تحصيل موضوع الحكمة الالهية و
تعيينها هي الامور التي حكم الشيخ بالاحتياج الى الاستعانة بها في الفرق بين معنى الجسم اعني
الطبيعي والتعليمي وهذا اما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف اعني ويكون موجود

بمقعر ... الذي لا يخالف به جسم جسما

ملزمة مرتبة

الجسم الواحد الجوهري عن وجوده بما هو مقدار او مقدار جسمي بما يوجد الواحد المعين كما
مثلا يتخلخل اي يزيد مقدار جسميته شيئا فشيئا بالتسخين ويتكاثف اي ينقص مقدار جسميته
على التدريج مع بقاء جسميته بالمعنى الجوهري بحاله من غير اختلاف ولا تغير في ذاته كما هو
شان موضوع الحركات الواقعة في مقولة واعلم ان الذين ينكرون للجسم معنى آخر غير المقدار
ولا للمتصل الحقيقي معنى آخر سوى كون الشيء بحيث يكون لاجزائه الوهمية حدود مشتركة يكون
نهاية جزء وبداية جزء آخر وهو فصل الكم ينكرون الحركة في الكم ويضطرون انفسهم الى
نفي التخلخل والتكاثف في الاجسام مع ان المشاهدة حاكمة بوقوعهما كما عند انصباب
ماء القارورة وانشقاق القماقم الصياحة الواقعة في النار وانكسار الاواني في البرد الشديد
ولهم في التفصي عن ذلك تكلفات شديدة واعتذارات بعيدة عن الانصاف وانت
قد علمت وجود المتصل بالمعنى الآخر الذي هو المقوم للجسم الطبيعي بالبرهان الذي اقمنا
على ذلك فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي الخ يريد بيان نحو
وجود الجسم التعليمي وكيفية عروضه للجسم الطبيعي واعلم ان المذاهب فيه سوى كونه عين
الجسم الطبيعي كما زعمه اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة من الصورة الجسمية من
حيث تعينها المقداري فالجوهر الجسماني من حيث كونه قابلا لفرض الابعاد مطلقا جسم و
من حيث انه محدود بمقدار معين للمساحة هو جسم تعليمي فههنا ممتد واحد في الجهات
عرض له التعين في المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن حيث
تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة بينهما بحسب اخذ الذهن لا في الوجود وعلى هذا لم يكن الجسم التعليمي
نوع من انواع مقولة الكم اما اعتباريا او مركبا من جوهر وعرض وثانيها انه مقدار متصل
في ذاته لا باتصال الجسم لكن معنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء وهمية مشتركة الحدود وسواء كان
في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او في الوجود مقترنا بها عرض فالجسم التعليمي بهذا المعنى
عارض في ذاته للجسم الطبيعي واما بالمعنى الاول فهو وان كان عرضيا له اذ فيه زيادة ليست
في ذاته ليست في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه ليس بحيث يقال انه عارض
في ذاته وبالجملة العارض في المعنى الثاني بتمامه عارض بخلاف العارض في المعنى الاول
ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي هو بكلا المعنيين حيث اتى بلفظ التشبيه في
كونه عارضا وثالثها انه عبارة عن مجموع الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق و

كانه لا يراد بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد في احدى الجهات من غير اشتراط ان
يكون معه آخر او آخران ليكون سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره فيكون خطا وهذا كما ترى و
على اي الوجوه فالسطح نهاية نهايته وكما ان الجسم التعليمي ينتهي بالسطح وسطحه ينتهي بالخط في
جميع هذه الثلثة من باب الكم فكذلك ينتهي الجسم الطبيعي بالسطح وسطحه ينتهي بالخط وليس شيء
من هذه الثلثة من باب الكم فلكل من الجسم والسطح والخط معنيان مختلفان لكن الجسم باحد
المعنيين جوهر وبالمعنى الآخر عرض بخلاف الآخرين فان كلا منهما بكلا المعنيين عرض الا ان
السطح باحد الاعتبارين عرض في جوهر وبالاعتبار الآخر عرض في عرض هو الجسم التعليمي و
الخط باحد الاعتبارين عرض في عرض في جوهر وبالآخر عرض في عرض في عرض وقد علمت
الفرق بين معنيي السطح وفي العبارة المنقولة عن الشيخ ما بين وسياتي ايضاح ذلك
في مباحث الكم في هذا الكتاب وكذا الفرق بين معنى الاتصال المنسوب الى الجسم الطبيعي و
الاتصال المنسوب الى المقادير كما سياتي يوافقنا ما رايته في المنطق ولا باس بذكر ما افاده
الشيخ هناك من معاني المتصل ليكون سببا لمزيد الاستبصار حيث قال لكن المتصل
اسم مشترك قد يعرض له ان يوجد كثيرا على ان مفهومه معنى واحد فيقع منه غلط في
المتصل فمنه ما هو فصل الكم والكمية ومنه ما هو عرض يلحق الاعظام من حيث هي اعظام و
منه ما هو عرض يلحقها من حيث هي طبيعة واما الذي هو فصل فمن خاصيته انه يوجد على
المقدار الواحد في نفسه وحده انه الذي يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع بينها حد مشترك
هو نهاية لجزئين منها وباعتبار الآخر نهاية لاحدهما وبداية للآخر فيقال لهذا الكل انه متصل
وليس الشرط فيه ان يكون هناك قطع وجزء بالفعل بل الشرط فيه امكان هذا التوهم و
هذا معنى المتصل الذي ينقسم اليه الكم والى المنفصل ويعم معنى المتصل الآخرين انهما يقالان
بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل فيهما لا المتصل في نفسه فيقال متصل لما يوجد فيه طرف
ونهاية واحدة بالفعل هي بعينها طرف لما قيل انه متصل به حتى لو كانتا نهايتين اثنتين
لكان تماسا لا اتصالا كما يتصل الخط الذي يتصل بخط على زاوية بحدهما نقطة واحدة
بالفعل ومثل الجسم اذا صار لاجزائه العرضين كسواد وبياض واما الاتصال الثالث فهو
ان يكون المتصل به لازما للمتصل في حركته فان الجسم اذا كانت حاله عند جسم آخر انه اذا
حرك ونقل عن موضعه نقل ايضا الطرف الذي يليه من الآخر ان يصير الآخر معه حيث

نهايته والخط

صار فانه يقال انه متصل به والاتصال الحقيقي بحسب هذا الوضع هو الاول وان كان انما
نقل اسمه من الاتصال الاضافي وكثيرا ما ينقل اسم بمعنى عن اسم شيء آخر فيصير بحسب صناعة
اخرى بذلك الاسم اسميا ذكره تلخيصا وهذه المعاني كلها غير معنى المتصل المذكور في موضع آخر
الذي يصلح ان يكون فصلا للجوهر وهو القابل لفرض الابعاد على الوجه المذكور فنقول
اولا من طباع الاجسام ان ينقسم آه هذا شروع في اثبات ان للجسم جزءا غير جسم يسمى عند
المشائين بالهيولى الاولى وقد عرفوها بانها جوهر قابل للصور وهذا غير صحيح لان
النفس ايضا جوهر قابل للصور ولصدقه ايضا على الهيولى اجسام قابلة لصور اخرى وقيل
انها جوهر قابل للصور الحسية ويخدشه ان من الصور المادية ما ليست بحسية كصور الافلاك
والاولى ان يذكر بدل الحسية الجسمانية وعرفها صاحب المطارحات بانها الجوهر القابل
للصور الذي يصح عليه باعتباره ان يقع اليه اشارة حسية وهذا ايضا يصدق على
الاجسام القابلة للصور الكمالية ثم في جميع هذه التعاريف شيء آخر وهو ان اسم الصورة
بحسب بعض الاصطلاحات يعم الاعراض والهيئات فعلى هذا لم يبق فرق بين المادة والموضوع
فالحق ان يقال في تعريف الهيولى انها الجوهر المستعد بذاته لاية صورة وصفة جسمانية وهذا
الاستعداد الذي هو بمنزلة الفصل لها ليس المراد به الاضافة الخارجية بل منشاها
وانما يصح كون القوة الاستعدادية عنوانا لفصل الهيولى لانها جوهر مبهمة الذات ضعيفة
الوجود غير مستقلة الحقيقة بل هي كالمعنى الجنسي بعض حقيقة شيء لا حقيقة تامة له وانما
تمامها في الوجود بالصورة كما ان تمام الجنس بحسب بطلانه الفصل والمادة سيما الاولى
لا تبطل ببطلان الصورة بل يبقى تشخصها متحدة باية صورة طرأت فالشجرة اذا قطعت
يزول جنسها وهو الجسم بالمعنى الذي يكون به جنسا بزوال فصله وهو النامي ولكن
لا يزول جسمها بالمعنى الذي هو به مادة بزوال الصورة النباتية التي هي بطابق فصله
النامي فالمادة الواحدة بالتشخص من شانها ان يتصور بصور كثيرة مع بقائها بعينها
لضعف وجودها بخلاف الجنس الواحد بالتشخص في الوجود فلا يمكن ان يتوارد عليه
فصول مختلفة وهو هو بعينه لا الجنس الذي بازاء الهيولى الاولى فلا استحالة في بقائه
بعينه لنقص وجوده فيكفيه تحصل ما لوجوده والحاصل ان حقيقة الهيولى جوهر
بالقوة مستدعية النقص والحاجة الى التمام لانيست فيها جهة الفعلية والكمال الا

بحسب للعقل والمهم الوهم بالفصل فالهيولى بعض نوجد كما ان الجنس بعض محصنه كون الجنس بطل

القوة وكمال النقص وبهذا يمتاز عن العدم الجوهري كعدم زيد فهي جوهر بهذه الصفة
اذا عرفت هذا فاعلم ان شان هذه الاجسام الطبيعية سيما التي يجيء الينا ان ينقسم قسمة
انفكاكية خارجية ولا يكفي في ذلك مشاهدة ان يرى مثلا ما رضا رضا بين اذ لاحد
ان ينكر كون هذه الاجسام التي يحكم الحس باتصالها وطرو القسمة عليها متصلة واحدة
في انفسها حتى يلزم انفصال متصل واحد بل يقول هذه الاجسام المحسوسة ذوات مفاصل
كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام كثيرة هي وحدانيات متصلات في انفسها ولكنها غير
محسوسة وغير قابلة لطريان الفصل على شيء منها فالذي ينفصل في الحس غير واحد ولا
متصل في الحقيقة والذي هو واحد متصل واحد في الحقيقة غير قابل للقسمة الانفكاكية
وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية اعلم انه ذهب جمع من القدماء
منهم ذيمقراطيس الى ان ما نشاهد من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست بسائط
على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطباع في غاية الصغر
والصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية والفرضية فقط وبهذا ويسميها
اجساما انما زهد المذاهب عن مذهب القائلين بالاجزاء التي لا يتجزى ثم اختلفوا في
اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل انها
مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار ذو اربع
مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة
مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ
في الطبيعيات انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها مختلفة الانواع
فقد قرر بعض المتاخرين الدليل في بطلان هذا المذهب بان تلك الاجزاء لما كانت
متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل واحد منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل
من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء
نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وليس كذلك وبطلانه يستلزم بطلان المقدم وهو
ليس بشيء اما اولا فلان مبناه على تسليم الخصم انها متشابهة الطبع فيكون البيان جدليا
واما ثانيا فلان صحة البيان على تقادير تشابهها في الطبع موقوف على تساوي هذه
الاجسام المحسوسة ومباديها الغير المحسوسة في الطبيعة وهو غير ثابت ولا هم يعترفون

به فان هذه الاجسام المحسوسة لا شبهة فی انها متخالفة الطبایع فاذا کان مبادیها متفقة
کلها فلم یکن الجزء والکل المادی متفقین فی الطبیعة وان کان الکل والمجموع العدد الحاصل
من انضمام الاجزاء المادیة بعضها مع بعض من غیر ملاحظة الصورة الساریة فی الجمیع فلیس
لها طبیعة متاصلة لها وحدة حقیقیة حتی یحکم علیها بانها مساویة لبعضها او مخالفة
فی حقیقة الطبیعة وکانه اخذ هذا الحکم عن قول الشیخ فی الاشارات ان القسمة
بانواعها تحدث فی المقسوم المتشابه قیاسا وی طباع واحد من الاجزاء طباع الکل
وطباع الخارج المساوی له ولم یدر ان المراد منه القسمة الواردة علی الجسم المفرد
بما هو جسم والجسمیة طبیعة واحدة مشترکة بین الاجسام والا فلا یخفی فساده بناء علی ما
بیناه اذا عرفت هذا فاعلم ان الشیخ ابطل هذا المذهب باقسامه ای القول بترکب
الجسم المحسوس من اجزاء هی اجسام غیر قابلة للقسمة سواء کانت مختلفة الاشکال او
متفقتها وسواء کانت متفقة الطبع او مختلفة فی طبیعیات الشفاء بالبیانات
الطبیعیة ای من جهة الحرکة والتخلخل والتکاثف ولزوم الخلاء وما اشبهها سیما
الذی هو اسهل نقضا واسرع ابطالا وهو مذهب القائل بانها مختلفة الاشکال
لاستلزامها وجود الخلاء واما ههنا فیرید ابطال القول بتلک الاجسام علی جمیع
الاحتمالات سواء کان مما سلم الخصم او لا سیما ما هو اصعب اشکالا واعسر دفعا
من تلک المذاهب ببیان شامل کامل لابطال الجمیع علی نمط فلسفی واسلوب حکمی
غیر جدلی ولذلک   فان قال قایل ان طبایعها وان اشکالها متشاکلة آه تقریر
ما ذکره ان القایل بوجود هذه الاجسام الصغیرة لا یخلو اما ان یجعلها بحیث لا ینقسم
اصلا او ینقسم فی الوهم دون الخارج فعلی الاول یرجع وجودها الی وجود الجواهر
الفردة فلم یکن اجساما ولا مما یتالف من ترکیبها الاجسام وعندهم انها اجسام
اجسام هذا خلف وعلی الثانی وهو تجویز انقسامها وهما فلا یخ اما ان یکون حال
حال القسمین الوهمیین فی انهما لا یفترقان لحال الجسمین المنفصلین فی انهما لا یتصلان
ام الطبیعیا جوهریا لهذه الاجسام بما هی اجسام او لسبب خارج عن الطبیعة
المشترکة فان کان الثانی فلا یخ اما ان یکون ذلک السبب مما یتقوم به اصل الطبیعة
والجوهر نوعا موجودا بالفعل کالمادة بالصورة والعرض بالمحل وسببا غیر مقوم

فعلی

فعلی الاول یلزم عدم تعدد الاجسام وکون الاجسام کلها منحصرة فی واحد بلا کثرة
وانفصال وهو الظاهر البطلان وعلی الثانی من الثانی کان جایزا من حیث الطبیعة
الجسمیة والنوعیة اتصال منفصلین وانفصال متصلین فیکون الاجسام من حیث
جواهرها النوعیة قابلة للانقسام الخارجی اذ المانع عن الانقسام خارج عن طبایعها
المختصة والمشترکة جمیعا وهذا القدر ای کون الاجسام ممکنة الانقسام فی ذاتها
وان لم ینقسم لمانع خارج سواء کان لازما او غیر لازم یکفینا لما نحن بصدده وهو
اثبات جوهر فی الجسم البسیط منه وعلی الاول من الثانی وهو کون السبب المانع للافتراق
عن الالتحام والالتحام عن الافتراق مقوما لهذه الاجزاء سواء کان مقوما داخلا فی
طبیعة کل منها وماهیته بان یکون نسبته الیها نسبة الفصل الی النوع او نسبة الصورة
الی المرکب او مقوما داخلا فی وجوده فقط فیکون نسبته الیها نسبة الصورة الی المادة
یلزم اولا ان ذلک خروج عن مذهبهم حیث یلزم کون هذه الاجسام التی یعتقدونها
متخالفة الجواهر وهؤلاء لا یقولون به وثانیا ان هذه الاجسام وان فرض کونها مختلفة
الطبایع والانواع الا انها متفقة فی الجسمیة المشترکة وهی طبیعة واحدة نوعیة فی
ذاتها وان کانت باعتبار اخری جنسا للاجسام المتخالفة الطبایع وسیجیء اثبات
نوعیتها فی هذا الفصل فهی من حیث جسمیتها المشترکة غیر مستحیلة الانقسام الخارجی
وان کانت من حیث نوعیتها الکمالیة ممتنعة عن ذلک لاجل طبیعة اخری خارجة عن
الجسمیة داخلة فیها وهذا مما لا یمنع عن کون الجسمیة بما هی جسمیة یقبل الانقسام
عندنا فان قولنا فی الفلک مثل هذا القول من ان له طبیعة خاصة غیر الجسمیة المشترکة
ممتنعة عن قبول الانقسام الانفکاکی والذی لنا الافتقار الیه فی اثبات ما نحن بسبیله
هو ان الطبیعة الجسمیة بما هی تلک الطبیعة غیر ممتنعة علیها الانقسام بل لها فی طباعها ان
یقبل الفصل بعد الوصل والوصل بعد الفصل فاذن ثبت ان هذه الاجسام غیر ممتنعة
من حیث جسمها عن قبول الافتراق عن الالتیام والالتیام عن الافتراق بقی ههنا احتمال
اخر وهو کون حال القسمین الوهمیین مخالفة لحال الجسمین الخارجین فی الافتراق و
الاتصال انما کان من جهة طبیعة تلک الاجزاء الخاصة بها البسیطة لا بسبب امر اخر مقوم
او غیر مقوم لاحتمال کون الجسمیة عرضا عاما لها وکان الشیخ انما لم یرجع الی ابطال هذا

جسمها

الاحتمال الظهور فساده لان الجسمية امر مشترك ذاتي في الاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور
كونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض كذلك فلا شبهة في ان الجسمية بمعنى واحد ليس ه
اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة
الافراد فنقول ان لم يكن قابلة للانقسام وكانت ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة لكان ه
نوعها منحصرا في واحد ونوعها متكثر هذا خلف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا
انقسمت كان موضوعها سنفسها لا محالة فالبرهان متوقف على كون الجسمية طبيعة نوعية غير
محصلة لتنسب كاجناس البسائط الخارجية كاللون الذي لا تحصل له خارجا الا في ضمن
السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية واعلم ان ههنا شبهة مشهورة
وهي ان مبنى هذا الاستدلال وهو ان الطبيعة النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام
لكانت منحصرة في فرد واحد بحيث يكون افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة على استعمال
لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين مكان معنى واحد فان ما تقبله هذه الاجسام
الصغار واجزاؤها الوهمية ليس الا انفصالا خارجيا وانفصالا فطريا وما يقاس عليهما
من تجويز التحام الاجسام وانضاف الاجزاء صفتان خارجيتان وكذا لفظ القبول
في الاولين بمعنى الاتصاف المجامع للفعلية والوجوب وفي الاخير بمعنى الاستعداد
المتجدد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في افرادها
هو جواز حصول الانفصال في الابعاض بدل الاتصال وحصول الاتصال بين
الاجسام بدل الانفصال في اول الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى الاولى
وايضا لفظ الانقسام في انقسام الكلي الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء
ليس بمعنى واحد فان الاول عبارة عن انضمام قيود متخالفة الى طبيعة نوعية او جنسية
ليحصل بحسب كل انضمام فرد شخصي او نوعي والثاني عبارة عن تجزئة واحد شخصي
او نوعي الى ابعاض فاين يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما قبولها للاخر او لا ترى ان
الانسانية قابلة للانقسام بين افرادها وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانات
والوجود ايضا طبيعة واحدة قابلة للانقسام الى الافراد وليس وجود واحد شخصي
يمكن ان يصير وجودين وهذه الشبهة مما استصعب المتأخرون دفعها وبعضهم ذكروا
اجوبة سخيفة واهية اقول انها مندفعة باعمال القاعدة التي ذكرها الشيخ في الاشارات

وحا

وحاصلها ان كل طبيعة نوعية لها افراد متعددة فليس منشأ اختلافها التشخص وتعددها
وتعددها نفس تلك الطبيعة نوعيا ولا لازما من لوازمها والا لما تعددت بل العلة عرض
مفارق وكل عرض كذلك يجوز مفارقته مع بقاء موضوعه فيجوز طريان الوحدة والكثرة
على ذات الموضوع بان يصير الواحد منها متعددا والمتعدد واحدا نظرا الى نفس تلك
الطبيعة المتفقة فالاجسام الفلكية وغيرها بما هي اجسام لاتفاقها في الجسمية وهي
طبيعة نوعية لا تأبى الوحدة والكثرة والانقسام الا لمانع خارج صورة كان او عرضا و
يمكن ايضا ان يتمسك في ابطال هذا الرأي بوجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين كما يدل
عليه المشاهدة او بان كلا من هذه الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة واحدة يكون كروي
الشكل فيحصل بينها فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام متخالفة الطبائع
لم يكن متصلا واحدا والمفروض ان كلا منها متصل واحد هذا خلف وايضا اجزاؤها
متداعية الى الانفكاك والرجوع الى احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم بالزمان او لا مكان الخلاء
فنقول ولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة
للانقسام فنفى كل طباع الجسمية ان يقبل الانقسام يريد اثبات الهيولى فاعاد اولا
ذكر المقدمة المحققة عنده بالبرهان المذكور وهو ان كل جسم من حيث جسميته وكونه
جوهرا متصلا قابلا لفرض الابعاد في طباعه قبول القسمة الخارجية والطباع بمعنى
المصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء وهو اعم من الطبيعة لانها قد تختص بما يصدر عنه
الحركة والسكون فيما هو كائن فيه اولا وبالذات لا بالعرض من غير ارادة فاورد لفظ ه
الطباع ههنا بدل الطبيعة لكونه انسب بالصورة الجرمية اذ مبدأ الحركات والسكونات
الذاتية ليس الا الطبيعة المنوعة للاجسام ثم قال فيظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد
قائمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد هي الاتصالات انفسها اه يعني لما ثبت ان كل جسم من
حيث جسميته قابل للانقسام والانفصال ظهر منه ان صورة كل جسم وابعاده المقدارية
قائمة لا بانفسها بل في شيء اخر هو المعني بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية اما
نفس الاتصالات ان كان المراد بالاتصال ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال
ان كان المراد به المعنى الذي هو فصل للجوهر فانك قد علمت ان الاتصال بالمعنى الذي هو
ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشيء بحيث يشارك اجزاؤه في حد

مشتركة وثانيهما كون الشيء بحيث يقبل الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق المتصل بالمعنى الاول
على الصورة الجسمية كان اتصالها معنى عارضا لها وكان تلك الابعاد اتصالا لها وكانت
الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابله في ظاهر الامر كما يظهر من تشكلات الشمعة واذا
اطلق عليها الاتصال بالمعنى الاخر الجوهري كانت متصلة بذاتها لا بامر عارض وليست
ذاتها قابلة لهذا الاتصال ومقابله اذ الشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل نفسه وعلى اي
الوجهين ليست الابعاد الكمية مما يعرض لها الاتصال والانفصال الا بالمعنى الاضافي
دون المعنى الحقيقي لانه ان كان المراد الاتصال الجوهري فكيف يعرض الجوهر للعرض وان
كان المراد الاتصال الكمي فكيف يعرض الكم لنفسه او لمقابله فان لفظ الابعاد اسم لنفس
الكميات الاتصالية لا للامور التي هي معروضة للاتصال لان تلك الامور هي ذوات الابعاد
لا الابعاد انفسها وتحقيق الشيخ هذه المعاني في المقالة الثالثة وبالجملة فالاتصال و
المتصل بذاته باي المعنيين اريد يستحيل ان يبقى بعينه وقد عرض له الانفصال لان الشيء
لا يمكن ان يقبل مقابله كما لم يمكن ان يقبل نفسه فكل متصل بذاته اذا انفصل بطل وكذا كل
اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل متصلان اخران وبعدان اخران
وكذا اذا حدث اتصال بين جسمين اعني الاتصال بالمعنى الحقيقي الذي هو اما فصل
الجوهر او فصل الكم لا المعنى العارض الذي هو من باب الاضافة كما بينه الشيخ في قاطيغورياس
وقد نقلناه فيما مر فقد حدث متصل اخر وبعد اخر وبطل كل واحد من المتصلين و
البعدين اللذين كانا قبل الاتصال بخاصيته اي بما يختص به من هويته ولا نسلم لا انه بطل
بالكلية بل لا بد ان يبقى منه شيء مشترك بينه وبين ما يحدث بعده منه لانا نحكم بالبديهة
ان ماء الجرة اذا صار في اناءين لم ينعدم بالكلية بمجرد الانفصال وكذا نعلم ان ماء الاناءين
اذا اعيد الى الجرة لم ينعدما بالاتصال فاذن قد تبين ان في الاجسام شيئا غير الاتصال وغير
المتصل بذاته هو موضوع للاتصال الجوهري ومقابله من الانفصال وكذا لما يعرض له
الاتصال الجوهري من المقادير المحدودة وذلك الشيء لا محالة جوهر لتوارد الاحوال عليه مع
بقائه بحاله ولكونه محلا للجوهر المتصل بذاته ولا بد ان لا يكون امرا متعينا بالاتصال ولا
باللااتصال ولا بعدم الانقسام والوحدة ولا بالانقسام والكثرة ولا بشيء من الصفات
والاحوال المختصة بالاشياء المجردة والمادية ليمكن له ان يكون قابلا للاجسام وعوارضها

فانه

فانه لو كان في ذاته موصوفا بصفات المفارقات فاستحال ان يعرض له الجسم والاوضاع ولو كان
له صفات الاجسام كان في ذاته جسما فكيف يقبل الجسم والشيء لا يقبل نفسه فعلم انه غير متعين
بشيء من الصفات المعينة الا بمطلق الوجود الجوهرية وهو المراد بالهيولى وانما قال انه موضوع
مع ان الهيولى مادة للاتصال الجوهري اعني الصورة الجرمية لانها باعتبار وجودها الاستغنائي
موضوع لكل صورة جسمية حادثة وباعتبار تحصلها بتلك الصورة مادة لها واعترض صاحب
المطارحات على هذه الحجة اولا بانها مبنية على الاتصال ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال
ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي هو من عوارض الكم وما قيل ان في الشمعة تبدل
ابعاد واتصال واحد فيها باق بعينه فغير مسلم فان الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة
اجتمعت منها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا طولت تفرقت منها اجزاء كانت متصلة
والاتصالات والامتدادات فيها على سبيل التبدل فاتصال وامتداد ثابت بعينه ممنوع
والوجه الثاني هو ان الاتصال المورد في الحجة هو ما يقابله الانفصال ويبطل بوقوعه
الانفصال ويعود الجسم باتصال مثله والذي يقبله هو الجسم وكيف لا يكون مثل هذه
الاتصالات المشخصة اعراضا فانها تحدث وتبطل والماهية الجسمية والنوعية لا تتبدل
وتستغني في قوامها عنه فان كان وراء هذا الاتصال اتصال اخر فلقائل ان يقول هو
الجسم لا غير ولا يكفيكم ان تقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان الذي يبطله الانفصال هو
العارض لا الجوهري وان كان الجوهري يبطل بالانفصال فما كانت الحقيقة الجسمية تبقى مع
الانفصال والوجه الثالث ان الاتصال اما ان يعني به ما لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين
وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح ان يكون جزء الامر جوهري واما ان يعني به ما لا
يستدعي ان يكون بين اثنين ويكون اصطلاحا غير ما يفهمه الكافة وهو الامتداد وقد صرح المتاخرون
ان هذا الاتصال امتداد ما جوهري ويذكرونه موضع الاتصال الذي هو صورة
الامتداد الجرمي فيقول قائل ان الجسم الامتداد [illegible] قابل الانفصال وهو نفس الجسم وهو
القابل للاتصال والانفصال والوجه الرابع هو انكم اثبتم في الجسم امتدادا عرضيا هو
الابعاد الثلثة وامتدادا جوهريا هو الصورة الجرمية والامتداد من حيث هو هو لا
يختلف فلو اقتضى شيء منه الجوهرية لكان الجميع جوهرا وكذا جانب العرضية الوجه
الخامس ان الامتداد الذي هو الصورة اما ان يكون واقعا بالفعل في الاعيان او غير

ولا يكفي ما يقال ان الجسم [illegible] مستغن [illegible] له استعداد فانا ذكرنا ان [illegible] المطارحة في التعليم [illegible] كما يقال سطح [illegible]

واقع فان لم يكن واقعا فی الاعيان فلا يتقوم به الجسم لان الامر العينی لا يتقوم بالامر الذهنی
وان كان فی الاعيان فهو استعداد حاصل فيحصل للمادة الواحدة استعدادان وهو
محال ثم اذا كان فيها استعدادان وبالضرورة هما متناهيان وكل منهما مقدار اذ لا
يتصور ان يكون استعداد بالفعل وليس بمقدار واحدهما جوهری والاخر عرضی فهل
هما متساويان او يفضل احدهما فان فضل احدهما ففی مادة واحدة استعدادان احدهما
اصغر والاخر اكبر فان تقدرت المادة باحدهما يفضل الثانی علی المادة فيكون بعضه فی
مادة وهو ح واذا كان الاستعدادان الجوهری والعرضی متساويين فی جميع الجسم ولا
امتياز بينهما فهما واحد من جهة الاستعدادية وخصوص المقدار والمحل اقول فی الجواب
اما عما ذكره اولا فانه لا شبهة فی ان الجسم سوی الاتصال النسبی الذی من باب الاضافة
بكلا معنييه اللذين احدهما من عوارض الكم المجرد والثانی من عوارض الكم الطبيعی اتصالا
بمعنی اخر وهو الاتصال الحقيقی وانكاره مطلقا مكابرة محضة فان الابعاد كلها سواء
كانت من باب العرض او الجوهر ليست الا اتصالات ومتصلات حقيقية لكن المتصل
اعراض والباقی جوهر وقد برهن علی وجوده بان الموضوع للاتصال الكمی لا يمكن ان
يكون امرا معری فی ذاته عن الاتصال مطلقا كما فی الهيولی نعم مادة الاتصال يجوز خلوها
فی حد ذاتها عنه وعن مقابله لان تحصلها الوجودی انما يكون بشیء من الصور الاتصالية
ولا وجود لها فی ذاتها علی الاستقلال واما عما ذكره ثانيا فبان استدلاله علی عرضية
الاتصالات الشخصية بانها تحدث وتبطل والماهية الجسمية والنوعية باقية لا يتبدل
مغالطة نشات من الخلط والاشتباه بين الفرد والطبيعة فان الدال علی عرضية الشیء
هو تبدله مع بقاء الموصوف بتشخصه لا بماهيته ونوعه وهل ذلك الا كما يقال ان افراد
الانسان كزيد وعمرو وغيرهما اعراض لانها تحدث وتبطل والماهية الانسانية باقية لا تتغير
فيها جواب ما هو واما قوله ان الذی يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهری فجوابه
انه كما ان الاتصال له معنيان اضافی وحقيقی كذلك الانفصال له معنيان احدهما
الاضافی بازاء الاضافی وهو المعنی الحدثی المصدری ای الانقطاع بين الشيئين و
نحوه والثانی حدوث اتصالين والتقابل حاصل بين الاتصال والانفصال بای
معنی اخذ فالانفصال سواء كان معناه عدم الاتصال عما من شانه ذلك او وجود

متصلين هو مقابل الاتصال واطلاق ضد الشیء علی المعنی الوجودی الذی لا يجامعه معه فی
القابل ليس ببعيد وان كان الجوهر لا ضد له علی الاصطلاح الجديد ثم انك قد علمت ان هذه
المعانی للاتصال بمقدار يلزم بعضها بعضا كما اشار اليه الشيخ فی العبارة المنقولة من
قاطيغورياس فالاتصال الحقيقی الكمی للجسم اذا بطل بالانفصال بطل الجوهری ايضا وحدث
مقابل كل منهما وقوله ان كان الجوهری يبطل بالانفصال ما كانت الجسمية تبقی مع الانفصال
هو شبه المغالطة السابقة فان بالانفصال يبطل شخص من الجسمية والطبيعة فی ضمنه ولا
ينافی ذلك بقاء الطبيعة فی افراد اخری واما عما ذكره ثالثا فيتمثل ما ذكرناه فی الوجه الثانی
من كيفية التقابل بين الاتصال والانفصال وتبديل لفظ الاتصال او الانفصال بالاستعداد كما
لا يغيرنا وقد علمت ان الاتصال بای معنی كان يكون الانفصال بمعنی يقابله باحد الوجهين واما
عما ذكره رابعا فبانا لا نم ان الاستعداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان ههنا كما فی
الاتصال الحقيقی اشتراكا لفظيا يطلق تارة علی المعنی الجوهری وتارة علی المعنی المقداری فليس
فی الجسم استعدادان فی الجهات الثلث بل معنی ممتدية الجسم فی ذاته كونه فی ذاته قابلا للمقدار
وللابعاد الكمية وموضوعا لها وهذه القابلية علی سبيل الموضوعية لا يمكن لغير الممتد بنفسه
بهذا المعنی كما عرفت واما عن الوجه الخامس فبان الاستعداد الجوهری امر واقع فی الاعيان
ليس كما زعم اكثر الناس ان الفرق بينه وبين المقدار الذی هو الجسم التعليمی بمجرد الابهام و
التعين حتی يكون الجسم الجوهری كالطبيعة النوعية والتعليمات كالافراد لها نعم له فی
مرتبة ذاته الموجودة ابهام مقداری وتعين جوهری وقوله فيحصل فی المادة الواحدة
استعدادان وهو محال قد علمت ان لكل منهما معنی اخر فليس بمحال وجودهما وقوله هما
متناهيان فاما متساويان واحدهما يفضل علی الاخر الی اخره قلنا الاستعداد الجوهری ليس
فی نفسه متناهيا ولا لا متناهيا ولا هو فی ذاته مساو للشیء ولا افضل ولا اصغر منه لان هذه
كلها من صفات الكم وهو فی نفسه ليس بكم نعم هو فی الوجود موصوف بشیء من هذه الصفات
لاجل ما يستلزمه من المقدار فهو بالعرض فی هذه الصفات كما مر ذكره سابقا وكذا كونه
واقعا فی جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا استبعاد فی كون شیء تابعا لشیء اخر فی اصل
الوجود ويكون ذلك الشیء تابعا له فی صفات اخر ذاتية له غير مجعولة ولولا المقدار لم يكن
الجسم مهيئا لقبول الانفصال والاتصال ولا يلزم منه ان يكون باقيا حين ورود احدهما

كما في الاسباب المعدة وبهذا يندفع اعتراض اخر منه وهو انه لولا المقدار ما صح الانفصال
على المادة ولولاهما وصفتموه ايضا لا جوهرا ما صح الابعاد الثلثة ما صحت الابعاد المقدار
ولا الانفصال على تقدير وجوده فالقابل للانفصال هو الجسم لا المادة وحدها والجسم
جزوه الاتصال الجوهري على ما زعمتم فاذا بقي الجسم مع الانفصال بقي الاتصال الجوهري
الذي هو جزوه ايضا مع الانفصال فصح ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما
وصفتم بل هو صحيح له فنقول القابل ان الاتصال الجوهري قابل للاتصال العرضي والا
نفصال ولا حاجة له الى حامل فبطلت حجتكم فلا محيص لكم عنه لما جعلتموه جزء القابل لها
باقيا معهما لانا نقول كثيرا ما يكون الشيء علة لما لا يجامع معه ولا يلزم ان يكون كل ما له
وجوده لو جود شيء آخر ان يبقى معه فان النطفة لو لم تكن لم يوجد الحيوان فاذا تكون
الحيوان بطلت النطفة فكذلك لو لم يوجد الاتصال الجوهري لم يحدث الانفصال واذا
حدث الانفصال بطل الاتصال ولفظ القبول مشترك بين معنيين احدهما ما لا يجامع
به القابل مع المقبول كما يقال النطفة قابلة للحيوان والاخر ان يجامع معه ويستكمل
به كما يقال الانسان قابل للعلم وكذا تكون الشيء من شيء امر مشترك بين معنيين كما يجيء
في المقالة التاسعة احدهما ان يكون المكون يبطل عند تكون ذلك الشيء والاخر ان يكون
باقيا على وجود ذاته فالجسم بجزئه قابل للاتصال والانفصال بالمعنى الاول غير قابل بالمعنى
الاخر بل القابل لهما هو جزؤه اعني المادة وكذا يحدث كل منهما عن الجسم بجزئه بالمعنى
الاول ولا يحدث عنه بل عن جزئه بالمعنى الثاني وتتمة الايجاب المتعلقة بهذا المقام
ودفع الشكوك الباقية والاوهام تطلب من الاسفار الاربعة وايضا فان الجسم من
حيث هو جسم له صورة جسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد اي استعداد
شئت فهو امر بالقوة آه هذا منهج اخر للفلاسفة لاثبات تركب الجسم بما هو جسم ونحو
وجود الهيولى الذي يخصها وهو قريب من البرهان الاول لكنه اعم مأخذا واحكم بنيانا
واشد وضوحا منه وهو ان الجسم من حيث هو جسم اي من حيث له وجود اتصال و
صورة امتدادية امر بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول شيء ما اي شيء كان من الفصل
والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه التي من شأنه ان يقبلها فهو امر بالقوة
فيكون كل جسم بحسب هيئة كونه جسما ومن حيث مجرد جسميته جهتان وهما الفعل و

في نسخة الفصل

والقوة والوجوب والامكان الخارجين ولا شك ان هاتين الجهتين مختلفتان في الواقع
موجبتان للتركيب موقعتان للتكثر فان الشيء من حيث هو بالفعل شيء لا يكون هو من
حيث هو بالقوة شيء اخر لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء مع جواز
تلبسه به ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة شيء ووجوده والحاصل ان مرجعهما الى الوجود
والعدم ولا يكون الشيء الواحد من جهة وجود واحد مصداقا لهاتين الصفتين فلا
يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل بعينه نفسه من حيث هو بالقوة منفصل او متحرك
او اسود او غير ذلك بل كونه جوهرا متصلا غير كونه قابلا للاشياء الجوهرية الاتصالية
اخر ففيه الجوهر المتصل وفيه قوة هذا المتصل لان فيه قوة الانفصال والقوة على الشيء
قوة ايضا على مقابله وكذا امكان شيء يستلزم امكان مقابله اذ لو كان احدهما ضروريا
كان مقابله ممتنعا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل
القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل ولازما الاتصال حتى يكون النسبة
ضرورية لم يكن في ذاته قوة الانفصال وهو بط بالبديهة فاذن يكون الجسم جوهرا مركبا
من شيء بحسبه يكون له القوة ومن شيء غيره بحسبه يكون له الفعل فالثاني صورته و
مبدأ فصله وهو المتصل والاول مادته ومبدأ جنسه وهو الجوهر هذه المادة يسمى
بالهيولى الاولى ولا بد ان يكون محض القوة والفقر الى كل شيء كما سيتضح لك وتلخيص البيان
على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وهو كل ما هو بالفعل من جهة
ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه
النتيجة كبرى بقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان القابل للشيء امر بالقوة ولا شيء من
الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل للشيء ولزيادة التوضيح نقول
لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة
الجوهر المتصل او لا فالاول باطل والا لزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا
انه استعداد لامور كثيرة ولم يمكنا تعقل هذا الاتصال دون تعقل هذه الاشياء و
ليس كذلك والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته او لا والاول باطل لان القوة
لو كان قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من الامكان وليس كذلك لانه
عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخلو اما ان يكون حامله الاتصال الجوهري او شيئا

واستعداده للاشياء الجوهرية

اخر والاول باطل والالم يصح ان يبطل عند خروجه فيما بقي عليه فوجب ان يبقى مع
الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول فهي قابلة بشيء غير الاتصال
يقارن الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات وصور غير متناهية وهو الهيولى
وههنا ابحاث الاول ان قولكم ان الجسم والاتصال من حيث هو جسم واتصال ليس
قوة على امر فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه وليس
اذا كانت القوة قائمة بشيء يلزم ان يكون هي هو فان قلتم لو كانت قوة الانفصال موجودة
في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال كان هذا رجوعا الى الحجة السابقة وان
قلتم انه اذا كانت القوة قائمة بالاتصال وهو شيء متحصل لكان شيء واحد بالقوة و
بالفعل معا وهو محال قلنا الصحيح امتناع ان يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة و
فعلا واما اذا كان شيء واحد بالفعل بالقياس الى شيء وبالقوة بالقياس الى شيء
اخر فامتناعه غير مسلم بل الفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة
الى شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء اخر عنه ولا منافاة
بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط ههنا نشا من اهمال الحيثيات و
من استعمال منشا الاتصاف بشيء موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون الحامل بمعنى
القوة والامكان هو بعينه منشا القوة والامكان والجواب ان كل صفة واقعية
سواء كانت لها صورة وجودية او لا لابد لها من منشا لحصولها ومصداق للحكم
بها ومطابق لحملها وذلك المنشا والمشرع منه هو بحسب ان يكون في مرتبة ذاته
موصوفا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء
من الاشياء نجد في ذاتها عدم اشياء كثيرة فان زيدا مثلا في ذاته بحيث يسلب عنه
الشجرية والفلكية وغيرها فلا بد ان يكون في ذاته حيثية كونه زيدا الان زيديته
صفة وجودية يمكن تعقلها من غير سلب شيء من الاشياء ففيه لا محالة تركيب من
وجود وعدم وكذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثير من الاشياء وليست الجهة
بعينها معناه معنى سلب السواد والحركة وغيرها والا لزم من تعقلها تعقل تلك
السلوب وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم
مركب في الخارج من امرين احدهما ما به هو موجود بالفعل والاخر ما به هو امر بالقوة

وهو

وهو ما به جهة نقصه وقصوره لكن يجب ان يعلم ههنا انه فرق بين العدم الواقعي الذي
له حظ من الثبوت كالعمى والجهل والسكون ونظايره مما له مصداق في الخارج وبين غيره
فهذه الاعدام مما لابد فيها من قابل فيلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادة وصورة
وهي التي من شان موضوعاتها ان يخرج من القوة الى الفعل واما ساير الاعدام الذهنية
التي ليس لها منشا انتزاع وتخصيص فلا يوجب شيء منها التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا
قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبساطة الحقة مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود
بلا شوب عدم فهو كل الوجود وكله الوجود البحث الثاني ان اصل الحجة منقوض بوجود
النفس الناطقة المجردة انسانية كانت او فلكية لانها من حيث ذاتها جوهر صوري و
لها قوة قبول الكمالات والتعقلات وسنوح الارادات والتصورات فكبرى القياس
الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة منقوضة بقياس من الشكل الثالث
وهو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية لها قوة امر فينتج
بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما وهو نقيض تلك الكبرى لانها في قوة قولنا لا شيء مما هو
بالفعل بالقوة والجواب ان النفس بما هي نفس متعلقة الوجود بالمادة الجسمانية بل هي عندنا
مادية الحدوث مجردة البقاء اذا كملت واتصلت بالعقل فحيثية كونها بالفعل انما هي من
قبل ذاتها المستندة الى مبدئها الفعال وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة تعلق لوازمها و
اثارها بالمادة البدنية فمنشا الحيثيتين شيئان متخالفان احدهما المبدأ العقلي والاخر
الجوهر البدني والحق ان جميع جهات الفعلية يرجع الى واجب الوجود وجميع جهات القوة
يرجع الى الهيولى الاولى ومنبعها الامكان الذاتي كما ستعلم وهي منبع الشرور والافات
لان كلها عدميات والقوى والاعدام راجعة الى الهيولى البحث الثالث النقض بوجود
العقول فانها تفعل فيما تحتها وتقبل الوجود عما فوقها فذاتها مركبة في الخارج عن امرين
باحدهما تفعل وبالاخر تنفعل والجواب ان القبول هناك ليس يقابل الفعل فان الذي
يقابل الفعل هو القبول بمعنى الاستعداد الذي لا يجامع الفعل ففاعلية العقول بنفس
وجوداتها الفايض عليها من المبدأ الاعلى من غير استعداد فالمغالطة ههنا باشتراك
الاسم البحث الرابع النقض بوجود الهيولى في نفسها وهذا هو الذي يذكره الشيخ قال
ولسايل ان يسال ويقول فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر

بالفعل لا يكون بالقوة معارض بقياس من الشكل الثالث وهو قولنا ان الهيولى بسيطة
بالفعل وان الهيولى فيه قوة قبول الاشياء ينتج فبعض ما هو بسيط بالفعل فيه القوة
وعلى وجه يكون نقضا تفصيليا وهو انا لا نم ان كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة وسند
المنع وهو وجود الهيولى ويمكن ان يكون نقضا اجماليا وهو الظاهر من كلام الشيخ
معناه ان مقدماتكم لو صحت لاوجبت ان يكون الهيولى مركبة من الهيولى والصورة
والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان اللازم فلان الهيولى بسيطة ولانه ينقل الكلام
الى الهيولى الهيولى فيلزم التسلسل وهو باطل او الانتهاء الى هيولى بسيطة وهو المط واما
بيان الملازمة فلانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا في نفسها مستعدة
لحصول الاشياء فيها ففيها امران باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة فيكون مركبة بناء
على ما ذكرتم والجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل فان كونها
ذاتا جوهرا لا يوجب ان يكون امرا محصلا بالفعل من جملة الاشياء الموجودة بل انما
يوجب ان يكون بعض الموجود بالفعل وفي طريق الوجود بانضمام الصورة اليه وكذا
كونها هيولى ومستعدة ليس يزيد عليها الا ان يكون من شانها ان يصير شيئا فان
الفرق ثابت بين كون الشيء بعض موجود محصل وكونه شيئا حاصلا وكذا بين كون
الشيء مستعدا لان يوجد بالفعل نوعا من الانواع وبين ان يكون ذلك النوع
فالهيولى ليست الا مستعدا ان يكون شيئا من الاشياء الخاصة اما كونها جوهرا
فمعناه ليس الا كونها امرا ليس في موضوع فهنا معنيان احدهما ثبوتي اعتباري
والاخر سلبي اما الذي منهما ثبوتي وهو انها امر هو عام مبهم غاية الابهام والمبهم
بما هو مبهم لا وجود له في الاعيان ما لم يتعين والعام بما هو عام لا يكون شيئا
بالفعل ما لم يتخصص ولا يصير الشيء بالفعل شيئا حاصلا بمجرد المعنى العام ما لم ينضم
اليه صورة تحصله وفصل يخصصه فصورة الهيولى وفصلها الذي يتقوم انها يصير
نوعا محصلا من الانواع هو انها مستعدة بالقوة والاستعداد وما يجري مجراه ثم
على هذا الا انه لا بد ان يقوم بامر به يقع الاستعداد وهو الصورة الموجودة التي يتقوم
بها الهيولى واما نفس الهيولى باعتبار ذاتها فليست الا قوة محضة واستعدادا
صرفا والوجه الثاني ان اختلاف الجهتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي وهو عندما

يمكن تقريره هذا البحث على وجه يكون معارضة على كبرى الحجة المذكورة ان خطر بكم علما جزما بالفصل ٢

كانت الجهتين غير مجتمعين في الوجه الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد
يكون موجبا للتركيب الذهني فقط وهو عندما كانت الجهتان مجتمعين في الوجود
كالمهية والوجود وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد
مع قطع النظر عن كون شيء منهما عدميا او لا فنسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس و
الفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة الى المركب وانما قال بلفظ
التشبيه لان فصل الشيء بالحقيقة معنى وجودي يحصل للجنس له نوعا خاصا من جملة
الانواع الموجودة المتاصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل لكنه
شبيه بالفصل لكونه جزءا خاصا لمعنى الهيولى وحدها الذي هو قولنا جوهر مستعد

فقد بان من هذا ان صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى
مادة ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا يختلف لانها
طبيعة واحدة بسيطة ليس بجزء ان يريد بيان ان كل جسم سواء كانت من هذه الاجسام
التي تقبل الانفكاك او كانت من الاجسام الفلكية فهو مركبة من الهيولى والصورة
وان صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية مفتقرة الى مادة اينما وجدت و
كيفما وجدت واعلم ان المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية
بما هي جسمية الى المادة وعلى تركيب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او
عنصرية اذ ما هي من جسم الا وفيه قوة قبول شيء من الاشياء واقلها الحركة والفلكيات
كلها قابلة للحركة كما برهن عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلية وجوهر صوري
واما المنهج الاول وهو برهان الاتصال والانفصال فهو او لا جار في هذه الاجسام
التي قبلنا ثم يحتاج الى التعميم بضم مقدمة اخرى وهي كون الجسم بما هو جسم طبيعة
نوعية محصلة لا يختلف بالحاجة والغنى الى شيء في نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ
واو العاطفة في قوله ولان طبيعة صورة الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب وقد
خرج من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل في اثبات الحجة الاولى وتتميمها في بيان معنى
ان الطبيعة الجسمية مما لا يختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون بعضها محتاجة
الى المادة كما في الاجسام القابلة للانفصال وبعضها غير محتاجة بل قائمة بذاتها كما في
الاجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف في نحو الوجود وفي الحاجة والغنى لانها طبيعة

نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجة كاجناس البسايط الى فصول ذاتية بجعلها
نوعا بسيطا يتم بها حقيقة جسميتها نعم يمكن ان يحتاج الى فصول يدخل عليها و يجعلها
نوعا كاملا زايدا معناه و وجوده عن معنى الجسمية و وجودها بان يصير حيوانا او
فلكا او شجرا فيما تبين لك الفرق بينهما معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة و
الجنس فيما ظهر لك ههنا من غير حاجة الى الرجوع الى موضع آخر فى مثال الجسم و المقدار
فان المقدار وما يشبهه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ لا
يحصل له فى ذاته ذاتا متقررة الا ان يكون متضمنا فيه معنى احد الفصول المنحالفة
فاذا تحصل وصار خطا او سطحا او غيرهما جاز ان يكون نفس ما به الاتفاق نفس ما
به الاتفاق نفس ما به الاختلاف فى الوجود واما الجسمية التى يكون الكلام فيها فهى ما يصح
ان يكون موجودا محصلا يكون مادة لكثير من الانواع لانها فى نفسها طبيعة متحصلة
ليست مفتقرة الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا
قابلا للعرض الابعاد او مادة واتصالا ولم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على
كونه كما متصلا ذا وضع وليس اذا ضممنا الى الجسمية فصولا او صورا اخرى كانت تحت
يحصلها فى انها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود
ما به الاشتراك فيها ولا ايضا اذا اثبتنا مع الاتصال الجوهرى شيئا كان لاجل ان الاتصال
ليس فى نفسه شيئا محصلا من شانه ان يقوم مجردا بذاته عن الضمايم بل العقل بما يجوز
وجود الجسمية اعنى المادة ذات الاتصال فى الخارج من غير انضياف شىء اليها لكن
يحج وبراهين يعلم ان لا يمكن فى الاعيان جسم مفارق عن كافة الصور التى هى كالات زائدة
على جسمية الجسم وهى مبادى لفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك والحيوان و الشجر
والدواب وغيرها فليس انه لا يوجد الشىء بالفعل موجودا او ان لا يحصل طبيعته
آه هذا جواب شك يرد ههنا وهو انه اذا احتاج شىء فى وجوده الخارجى الى مقوم
يوجده فكيف يكون فى ذاته امرا محصلا نوعيا فدفعه بان لا منافاة بين ان يكون الشىء
نوعا موجودا فى ذاته وبين ان يحتاج الى امور هى غير ذاته وذاتياته فان المبادى
كما سيجى على ضربين الذاتيات سواء كانت موجودة بوجود واحد كالاجناس و
الفصول اولا كالعلل المادية والصورية والخارجيات كالفواعل والغايات

وكالموضوعات للاعراض وكالصور للمواد والمواد للصور فالمواد الذى هو فى
القسم الاول هو الذى لا يحصل للشىء المتقوم به نوعا بدون ان يكون ماخوذا معه
فى وجوده واما الذى من القسم الثانى فلذى المبدأ وجود مباين لوجود ذلك المبدأ
الا ترى ان العرض كالسواد والبياض وغيرها متحصل الطبيعة فى ذاته نوعا تام
المهية فى حقيقة نفسه ومع ذلك لا يجوز ان يوجد بالفعل مجردا عن الموضوع
وكذلك الموجود الصادر من الفاعل الحاصل لاجل غاية فله ذات متحصلة تام
الحقيقة النوعية الا ان وجوده فى نفسه مفتقر الى هذين المبدأين من غير ان يدخلا فى
قوام حقيقته وهكذا حال الجسم بالمعنى الذى هو مادة فانه مفتقر الى صورة اخرى نوعية
افتقار المادة الى الصورة التى بها تصير موجودة بخلاف جنس البسايط كالمقدار مطلقا فانه
لا يحصل له فى نفسه نوعا مشارا اليه عقلا او حسا الا بانضمام فصل اليه فى العقل ضرورة
ليجعل بانضمامه اليه نوعا محصلا خطا او سطحا او جسما حتى يصير جايزا ان يوجد ثم اذا وجد فيه
ليس وجد مقدارا او شيئا اخر ليكون مركبا الا انه وحده طبيعة بل مقدارا فقط وان
كان ذلك المقدار بعينه خطا او سطحا حتى يكون ما به الاشتراك بين انواعه عين ما به الاختلاف
فى الوجود كما اشرنا اليه لان الطبيعة المبهمة الجنسية يجوز ان يختلف انحاء وجوداته و
تحصلاته ولا وجود للمعنى الجنسى الامر ومعناه بمعنى اخر فى الوجود لامر وفاوجوده
بوجود شىء اخر هو فى نفسه متحصل الوجود كما فى العرض للموضوع والمادة للصورة
وهكذا حال الجسم اذا اردف بصورة اخرى غير الجسمية فانه فى نفسه يصح ان يوجد بالاسباب
التى لها ان يوجد بها التى بعضها كالهيولى والاتصال وبعضها خارجى كالفاعل والغاية من
غير حاجة فى تمام نوعيته و وجوده الى شىء اخر ثم يضم اليه صورة اخرى تفيده كمالا ثانيا
و وجودا اخر غير وجوده جسما بما هو جسم مطلق واما الجنس للبسيط كالمقدار فانه لا
يتصور ان يوجد معرى عن الفصول بل يحتاج فى وجوده الى فصول تلك الفصول ذاتيات
له لا يحوجه الى ان يصير بحصول تلك الذاتيات شيئا غير المقدار مثلا بل حاجته اليها فى
نفس المقدار لا فى شىء زايد فى الوجود على المقدار وفى بعض النسخ يحوجه بدون لا و
عين المقدار بدل غير المقدار فيكون المعنى يحوجه الوجود الى ان يصير بحصولها عين المقدار
اى حاجته اليها فى نفس المقدارية المتحصلة لا فى شىء زايد عليها فان المقدار اذا تحصل

من الذاتيات وصار نوعاً موجوداً كالخط مثلاً لم يكن لا مقداراً محصلاً لا مقداراً او شيئاً
غير المقدار فان الخط وجوده بعينه وجوده خطاً وكذا السطح والجسم وفي بعض
النسخ بدل لا بوجه لا يخرجه اي لا يخرجه الذاتيات من المقدارية الى شيء غير المقدار كما يخرج
الصور اللاحقة المادة الى شيء آخر فان لحوق الخطية والسطحية والتجسمية الى المقدار لا
يخرجه عن نفس المقدارية وان كانت لتلك الذاتيات معان مختلفة ووجودات متخالفة
اذ المقدار المطلق لكونه معنى مبهماً يجوز ان يخالف الخاص وجوداته ومحصلاته فيكون
مقداراً مخالفاً لمقدار آخر بنفس المقدارية كما اومأنا اليه مراراً واما صورة الجسمية اي
الجسم بما هو جسم والمتأخر عنه بها ليدل على كونه امراً محصلاً او صورة محصلة نوعية لا
للحكم لا يتغير سواء كان الجسم جوهراً بسيطاً كما هو عند الاقدمين او مركباً من المادة والصورة
كما هو عند المعلم اول واتباعه فانه على كلا المذهبين في ذاته طبيعة نوعية لا اختلاف
بين افرادها فان جسماً لا يخالف جسماً آخر في مجرد الجسمية ولا بفصل محصل المعنى الجسمية
اذ الفصل المحصل لمعنى الجسمية وهو الاتصال وقبول الابعاد امر مشترك بين الاجسام
كلها والتي يختلف بها الاجسام امور لاحقة زائدة على الجسمية ثم لا يكون اختلاف
الاجسام بها اختلافاً في نفس الجسمية بل في كمالات زائدة عليها   فلا يجوز اذن
ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة الى آخره لما بين وحقق
بالبرهان ان الجسمية طبيعة واحدة لا يختلف افرادها الا بالخارجيات من الفصول التي
لا دخل لها في افادة الجسمية وكل ما يختلف افرادها الا بالامور الخارجة فهي نوع محصل
في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان آخر بان يضم اليها
كبرى فنقول ان الجسمية طبيعة نوعية وكل طبيعة نوعية لا يختلف افرادها في نحو الوجود
ينتج ان الجسمية لا يختلف افرادها في نحو الوجود فصرح باللازم المقصود وهو ان الجسمية لا
يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجاً الى مادة وبعض افرادها غير محتاج الى مادة لان
الحاجة الى المادة حاجة في نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفاً
حتى يكون تارة موجوداً رابطياً يحل في مادة وتارة توجد بوجود استقلالي قائم لا في
محل واللواحق الخارجية لا تغير نحو وجود الشيء النوعي ولا تصير بسببها مستغنياً عن
المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقراً اليها وبالجملة المحتاج الى

المادة والغني عنها نوعان مختلفان من الموجود لا يمكن ان يكون المنقسم اليهما طبيعة واحدة
نوعية بوجه من الوجوه وسبب من الاسباب فكل ما يحتاج الى المادة لا يمكن تجرده عنها
سواء كان جسماً او شيئاً آخر فالجسم وكذا كل ذي مادة يكون مفتقراً في وجوده دائماً اليها
فكل جسمية مع قطع النظر عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرها مفتقرة الى المادة
فقد بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهو ان
الجسمية يمكن ان يؤخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركباً من المادة والصورة كما
ان الواحد قد يؤخذ نفس الواحد وقد يؤخذ شيئاً ذلك الشيء هو الواحد فان اخذت
الجسمية بان يكون نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية بحتة اي لا يؤخذ بحسبه كذلك
الا في الوهم وان اخذت شيئاً ذلك الشيء هو الممتد في تلك الجهات كانت مركبة من شيء و
جسمية بالمعنى الاول فحاجة الجسمية بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى
الثاني الى المادة حاجة في الماهية والقوام وسيوضح لك هذه المعاني في مباحث الماهية حيث
يذكر ان الفصل باي معنى فصل وباي معنى صورة وباي معنى نوع وان
صورة الشيء تمام حقيقته نوعه حتى انه لو امكن وجودها مجردة عن المادة كانت صورة و
نوعاً بسيطاً   فصل في ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة ونقول الآن ان هذه
المادة الجسمانية يستحيل ان توجد ما المقصود في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى
عن مطلق الصور وعليه براهين احدها ما سنح لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ امر حقيقته
انه جوهر مستعد فالاستعداد فصل الهيولى وكلما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد
لا يمكن وجوده معرى عما يحصله ويجعله نوعاً من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها
الا مع صورة تقومها موجوده بالفعل فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجوداً بالفعل
فكيف جعلتم الهيولى في ذاتها امراً بالقوة قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في
الواقع اعم من ان يكون باعتبار تمام ذاته وتحصله بالفعل سيما الجزء المادي فان الجزء الذي
به يكون الشيء بالقوة كما ان الكلية الطبيعية كالانسان المطلق مثلاً موجود في الخارج
ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصاً فان معنى ذلك اعم من ان يكون متشخصاً بذاته و
من حيث ذاته او من حيث ما يقوم ذاته فكذلك ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة
الوجود او كانت جزءاً صورياً للشيء لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود

مستقل ذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود وكذلك كل مادة فانها بالقوة ذلك الشيء
بخلاف الصورة للشيء فانها بالفعل ذلك الشيء وثانيهما ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت
معرات عن الصور لزم تركيبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك هف بيان الملازمة
انها لو وجدت قائمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شيء اخر فيكون
ذلك الوجود لها مركبا من مادة وصورة على ان الكلام في مادة المادة فيلزم اما التراف
الانتهاء الى مادة اولى لا يمكن تعريها عن الصور واول صورة تقوم الهيولى البسيط هي الجسمية
لان الهيولى ما لم يتجسم اولا جسما مطلقا لم تتنوع بالانواع الجسمانية وانواع انواعها هذا اذا كان
المنظور اليه حال الهيولى وتحصلها شيئا فشيئا ترتيبا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادي
واما النظر في الترتيب الذاتي بين الموجودات في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو
اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص تجوهرا فالصور النوعية التي هي مبادي الفصول
البعيدة كالحساس والنامي وقابل الابعاد على ترتيب فوقها وبعدها والمتاخر عن الجميع هو
المادة الاولى هي بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر بما هو جوهر وايضا اذا فارقتها الصورة
الجسمية فلا يخ اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ او لا يكون اولا
يكون اه هذه حجة ثالثة لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية ولواحقها وهو انها لو تجردت
فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما ممكنة الانقسام فيكون احد المقادير الثلثة
وقد فرضت مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير ممكنة القسمة فيكون نقطة وباقي
حكمها مما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال فكان في حد نفسه مقطع الاشارة
الحسية وينتهي الخطا ذلو وجدت متحاذية الذات عن الخط وفرض انها ينتهي اليها
خط لم يخل اما ان يلاقيها بنفسها فهي طرف الخط وان يلاقيها بنقطة اخرى غيرها ثم ان لاقاها
خط هو ايضا لاقاها بنقطة غيرها فاما ان يتباين النقطتان في الوضع فيكون المتوسط
بينهما وان لم يتباينا فيكون ذاته سارية في ذاتها او ذاته متحاذية عن الخط فذاتاهما
متحاذيتين عن الخطين فللخطين طرفان اخران وقد فرضناها انتهى بها هف فاستحال
كون ذلك الجوهر متحازا منفردا بل هو طرف الخط فيكون نقطة وقد عرفت في مواضع اخرى
من الطبيعيات وغيرها من انه لا يجوز وجود النقطة متحازة منفردة عن الخط كالخط عن
السطح والسطح عن الجسم وان لم يكن ذات وضع واشارة بل يكون كالجواهر المجردة فلا

يخلو اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان كان الشق الاول لكانت من الجواهر
العقلية التامة الوجود بالفعل فيكون خارجة عن جنس الجواهر المادية والمقدر خلافه
وان كان الشق الثاني فلا يخلو اما ان يحل فيها المحصل لها من المقدار دفعة او تدريجا على
نهج الحركة في حيز مخصوص فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت
قبل التجسم متجسمة ومتحيزة وان لم يكن محسوسة وهو خلف وان لم يكن في حيز مخصوص فلم يكن
فيها ولا في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيزا ولى به من حيز ولا محالة لا بد ان يكون
عند المصادفة في حيز فهو اما في جميع الاحياز او في بعضها دون بعض والاول محال لان
الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الا حيز واحد والثاني يستلزم ترجيحا من غير مرجح هذا
اسلظهور انه ان الهيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به ليست الصورة
المدرية لا المطلقة ولا المخصوصة لتساوي نسبتها الى جميع الصور فلو فرض انها لبست تلك
الصورة فلا يجوز ان تحصل في جميع الاحياز التي للمدرة ان تحصل فيها بالقوة ولا في بعض من
جملة حيز كليتها او كلية حيزها الطبيعي لفقد المخصص لها بواحد من تلك الابعاض فان
مقتضى الصورة المدرية يعني الارضية ليس الا الوقوع في حيز ما من الاجزاء الحيز الطبيعي لكلية
الارض وذلك لا يوجب الوقوع في جزء معين منها زائد على الطبيعة المدرية فلا بد في اختصاص
مادة المدرية بحيز معين من كلية الارض ان يكون لها جهة مخصصة زائدة على الطبيعة المدرية
وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية توجب لها نسبة وضعية الى ذلك الحيز اذ غيرها من
الاسباب والمعاني والصفات لا تخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة الفاعل
المفارق ونفس كونها هيولى وساير الاوصاف الفاعلية والبواعث الغائية الى الجميع فلا
يختص بها صورة معينة شخصية وحيز معين شخصي فلا في فلانا ير لشيء منها الا مناسبة وضعية
وهي لا يكون عند المفارقة فاذن قد علم ان امثال هذه الحصولات الجزئيات لطبيعة في جهاتها
واحيازها التي تكون اجزاء الحيز عنصرها الكلي وجهة ما يحتاج الى مخصص زائد على
طبيعتها وذلك المخصص اما سبب قاسر اوقعها في موضع يكون هذا الموضع من احياز عنصرها
اقرب المواضع منه فيتحرك اليه بحركة مستقيمة بالطبع او حدوثها من الاجزاء في ذلك الموضع الكلي
كانت موضعا طبيعيا للصورة التي فسدت وحدثت هذه منها فيتحرك ايضا على سمت مستقيم الى
هذا الموضع او وقوع مادة حدوثها في هذا الموضع عند كونها صورة بصورة اخرى بالقسر

ونظم

لجزء عنصر بالكلية جهة ما

في الابتداء

فاذا حلت هذه بقيت في هذا الموضع بالطبع او وقعت بنقل ناقل نقلها الى هذا الموضع
من موضع اخر وهو ايضا من احياز عنصرها الكلي والشيخ قد اشبع الكلام في هذا المقام
في الطبيعيات فان قلت ما السبب لوقوع بعض من اجزاء الارض في جهة ووقوع بعض اخر في
جهة اخرى مع اشتراكها في الصورة الارضية قلنا الاجزاء بالفعل للارض بحسب طبيعتها
الاصلية لانها متصلة واحدة واقعة بتمامها في حيز واحد لجهة السفل ما لم ينقسم بسبب من
الاسباب المقسمة كالوهم او القطع او حلول العرض فاذا انقسمت بسبب منها فذلك
السبب هو الذي عين حيزه كما عين وجوده فعلم ان مادة المدرة بعد تجردها ولبسها
تارة اخرى صورة المدرية لو صح لا تخصيص لها اصلا بجهة من الجهات الا ان يكون لها مع
التجريد مناسبة زائدة على انها كانت مادة لمثلها سابقا وكذا على اكتسابها هذه الصورة
ثانية بتلك المناسبة قد اختصت بتلك الجهة وهي لا يكون الا وضع ما وقد فرض ان لا
وضع لها واما على الاحتمال الاول هو كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة
بل على التدريج والانبساط فالمحذور المذكور عائد بل بشقوقها وهي كونها بعد التكامل
والانبساط اما في جميع الاحياز او لا في حيز او في حيز مخصوص بلا سبب مخصص و
محال على ان كل منبسط في المقدار لزمه لا محالة جهات واطراف وضعية والمفروض انها
مما لا وضع له ولا حيز هذا خلف ومنشأ هذه المفاسد التي لا محيص عن كلها هو فرض
وجود هيولى معراة عن الصورة الجسمية فعلم ان لا وجود لها بالفعل الا متقوما وجودها
بالصورة الجسمية ثم انك قد قرع سمعك منا ان الذي لا حظ له في نفسه من الامتداد
وقبول القسمة الى اجزاء خارجية بالفعل او موهومة موجودة بالقوة فلا يمكن ان يكون
موضوعا للمقدار فالشيخ نبه على ذلك بقوله وكيف يكون ذات لا جزء لها بالفعل
ولا بالقوة يقبل الكم فالهيولى عند التجرد لا يمكن ان يقبل المقدار لا دفعة ولا تدريجا
فان لا بد ان يكون وجودها متقوما بصورة جسمية بان يكون وجودها تابعا لوجود
الجسمية حتى يكون للجسمية عنت لها الوجود ولو عكس الامر لكانت المحالات عائدة حيث
يكون لها في نفسها ذات متقررة ثم تحلها الجسمية وايضا فانها لا تخلو اما ان يكون
وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلة لشيء لا يبرى عن مقبول آه هذه سبيل اخر
لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان وجودها لا يخ اما وجود قابل او لا يكون وجود

قابل والثاني محال كما دل عليه احد مسالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل الدال
على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى لازمة القبول لشيء ما لانه
لوازم الماهية لا تنفك عنها فلا يمكن تجردها عن المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة
الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائمة القبول فلا يصح تعريها عن مقبول
لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط بل يكون وجودها الخاص
امرا متحصلا ثم يعرض انه يقبل المقدار يلزم ان يكون المقدار الجسماني عرض له وحيز بحيث
يتقدر بعد ان لم يكن متقدرا وجعله ذا اجزاء بالقوة بعد ان لم يكن ذا اجزاء لا بالفعل
ولا بالقوة وذا حيز بالفعل بعد ان لم يكن في حيز ولا في جهة من الجهات بل كان جوهرا متقوما
في نفسه غير موصوف بشيء من هذه الصفات وح لا يخلو اما ان لا يبقى عند التقدر وقبول
الكثرة والاتصاف بهذه الصفات وجوده الخاص الذي يتقوم ويتحصل بانه لا ينقسم ولا
يتجزى بالوهم والفرض اصلا فيكون ورود الامر العارض للشيء مما يبطل ذاته ووجوده الذي
به قوام ذاته وهو مح لان عوارض الاشياء كمالات ثانية لها تفيدها فضيلة وتماما لا بطلانا
وفسادا واما ان يبقى وجوده الخاص الذي من جهة الهيولى هيولى لكن وحدانيته التي كانت
له وعدم انقسامه ولو بالقوة لم يكن لما يتقوم به الهيولى بل لامر عارض غير مقوم والذي فرضنا
وجودا خاصا لم يكون من المقومات بل من العوارض فيكون ح للهيولى صورتان صورة عارضة
عند التجرد بها يكون واحدة غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة وصورة اخرى عارضة عند
التجسم يكون كثيرة واحدة بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل فيكون الهيولى جوهرا مشتركا
بين الصورة المجردة والصورة الجسمية قابلا للامرين من شانه ان يوجد مرة وجودا غير منقسم
اصلا ويوجد مرة وجودا منقسما بالقوة القريبة من الفعل كالمقدار وما في حكمه فلننقل
الكلام الى ذلك الجوهر المشترك قال فلنفرض الان هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد
منهما بالعدد غير الاخر وحكمنا ان يفارقا الصورة الجسمانية آه لما الزم من تجويز مفارقة الهيولى
عن الجسمية وكونها عند التجرد موجودة بوجود ممتنع عن الانقسام بالقوة بحيث لا لاجل صورة
تلحقها كونها جوهر واحد مشترك تارة توجد مفارقا غير قابل للقسمة وتارة توجد متقدرا
قابلا للقسمة يريد الشيخ ابطال هذا اللازم بابطال متفرقة واقسامه فنقول انا اذا قسمنا جسما
بنصفين فانقسم الجوهر الهيولاني بالفعل اثنين وكل منهما غير الاخر بالعدد وانفردت هيولى

كل جزء صورة والغرض جواز مفارقة الهيولى عن الصورة مطلقا فتوهمنا تجرد كل من الهيولين
عن صورتها فبقي كل منها جوهرا مجردا بلا صورة جسمية وواحدا غير منقسم لا بالفعل ولا
بالقوة القريبة ثم فرضنا تجرد الجوهر القابل قبل وقوع القسمة عن الصورة اي فرضناه مجردا
كما كان من غير قسمة الا انه سلبت عنه الصورة فبقي هو ايضا جوهرا واحدا بالقوة وبالفعل
جميعا فح لا يخلو اما ان يتحقق ههنا مخالفة بين هذا الجوهر الواحد الحالي الذي بقي وجوده
واحدا من غير عروض قسمة عليه وانفصال جزء منه وبين هيولى كل واحد من النصفين
التي بقيت بعد القسمة جوهرا واحدا غير قابل للانقسام وهي لجزء من ذلك او لم يتحقق مخالفة
بينهما فان تحققت المخالفة بينهما فهذه المخالفة اما بالماهية ولوازمها وهي واحدة في
الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما بتفاوت في المقدار وهو
مسلوب عنهما او بعروض كيفية او مقدار يوجد لاحدهما ولم يوجد للآخر فالطبيعة واحدة
بينهما ولا استعداد واحد ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية وتلك المفارقة مشتركة
ولازم هذه المفارقة مشترك وايضا لو اختلف احدهما بشيء دون الآخر كتفاوت في كيفية او
مقدار فهل الكلام الا فيما به يختلف احدهما عن الآخر واما بفساد احدهما بعينه وبقاء الآخر
وبقائه وفساد الآخر فان كان المفسد المعدم لزوال الجسمية فلا يختص احدهما به دون
الآخر فارتفاع الصورة عن احدهما ان كان معدما له فيجب ان يعدم الآخر ايضا ارتفاعها عنها
وايضا ان كان ارتفاع الصورة الجسمية معدما للهيولى فلم يمكن تجردها عن الصورة وهو
عين المطلوب والمقدر جواز التجرد هذا خلف وان كان ارتفاع الصورة عن احدهما معدما
للآخر فهذا غير معقول اذ لا منافاة بين رفع صفة عن شيء ووجود شيء آخر من شانه ان
يتصف بمثل تلك الصفة وان كان المفسد لاحدهما وهو هيولى احد القسمين امتزاجه مع
هيولى القسم الآخر وصيرورتهما واحدا فهو ايضا ممتنع فيما لا مقدار له اذ معنى ذلك الاتحاد
ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان وتحدث لمادتيهما صورة مقدارية واحدة نسبتها
الى المقداريتين تشبه نسبة الكل الى جزئيه فيقال انهما اتحدتا واما حقيقة الاتحاد بين امرين
محصلين فذلك محال كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتحد جوهران الى قوله وكلامنا في
نفس المادة لا في شيء ذي مادة وبالجملة فظهر ان هذه الشقوق التي يعرض ان يقع بها المخالفة
بين المادتين المفارقتين اعني مادة جزء الجسم ومادة كله كلها باطلة وبطلان اللازم بافتراض

يوجب

يوجب بطلان الملزوم فبطل الشق الاول وهو تحقق المخالفة بينهما واما الشق الآخر وهو انتفاء
المخالفة بينهما بوجه من الوجوه فهو ايضا باطل اذ يلزم من ذلك ان يكون حكم الشيء اذا لم ينفصل
عنه شيء ما هو غيره وحكمه وقد انفصل عنه غيره حكما واحدا وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو
منفرد عن الغير وحكمه وقد انضم اليه غيره حكما واحدا من جميع الوجوه اي حكم بعض الموضوع
وحكم كله واحدا وبطلان اللازم وهو الاتحاد بين الحكمين على الوجهين يدل على بطلان الملزوم
وهو عدم المخالفة بين الجوهرين المفارقين عن الجسمية واذا بطل الشقان الاولان وهما المخالفة
وعدم المخالفة بينهما بطل ما هو المفروض من تجرد الهيولى عن الصورة وهو المطلوب قال وبالجملة
كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد للانقسام اه لما
ثبت من قاعدة نفي الاتحاد الحقيقي بين الشيئين انه لا يمكن توحيد الكثير ولا تكثير الواحد الا
بالمعنى الآخر الذي يختص بالمقادير والمتقدرات وهو الفصل والوصل بين الجسمانيات او
الانفعال بنحو آخر كالتخلخل والتكاثف فيفرع عليه ههنا قاعدة اخرى تتضح بها نفي اتحاد الهيولى
بهيولى اخرى عند التجرد بل تجرد الهيولى مزيد اتضاح وهي ان كل ما من شانه ان ينقسم في وقت
من الاوقات ويتكثر فلا بد ان يكون في طباعه وحقيقة ذاته استعداد القسمة المقدارية بان
يكون ذلك الاستعداد ذاتيا متضمنا في حقيقته وان منع عن قبول الانقسام وخروجه
من القوة الى الفعل مانع عارض سواء كان العارض لازما او مفارقا كما في الفلك والاجسام
الصلبة المتابية عن الانقسام وذلك لان الاستعداد منشاؤه مقارنة المقدار فيمتنع حصوله
الا بالمقدار فثبت من ذلك ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة الجسمية لانها شيء من شانه
ان ينقسم اثنين بعد ان كان واحدا وذلك عند انفصال الجسم وان يتحد بعد ان كان اثنين
وذلك عند اتصال الجسمين فان قلت ما بال المقدار اذا طرأ عليه الانفصال انعدم وهو الذي
به يستحق المادة الانقسام وما باله اذا اتصل بطل به العدم وهو الذي به يستعد المادة
للاتحاد قلنا لا منافاة بين الشيء المهيئ كون المادة لان يقبل شيئا مثله وبين انعدامه عند حصول
المقبول اذ المثلان كالمتضادين لا يجتمعان في موضوع فاذا حدث احدهما زال الآخر و
الحاصل ان وجود المادة وجود يلزمه قبول الوحدة والكثرة فلا يقوم الا بالمقدار فلا يمكن
ان تعرى عن الجسمية تفريع لما تبين وتحقق ان الهيولى في ذاتها وهويتها امر جسماني لا يمكن
لهيتها نحو آخر من الوجود به يكون امرا عقليا غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا

عقليا غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون هو فى ذاته هيولى اذ كل
ما يتصور فى الذهن فهو صورة عقلية وجودها وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن
ان يتصور شيئا هو بعينه عنوان جوهر بالقوة غير محصل الهيولى قابل للكثرة والوحدة
وذلك العنوان امر صورى عقلى غير قابل للقسمة اصلا فكل ما يحصل من الهيولى فى الذهن
يكون حقيقته غير حقيقة الهيولى الا انها يصلح ان يصير عنوانا لها و يحكم عليها
باحكام الهيولى بحسب العرض والتقدير كما فى القضايا الحقيقية وبهذا الوجه
تتصحح الاحكام التى ذكرت فى الاستدلال على نفى تجردها عن الجسمية قال
ولان هذا الجوهر انما صار كما بمقدار حله فليس لكم ذاته فليس يجب ان يختص فانه
يقبل قطر بعينه دون قطر اه يريد بيان صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهما
نوعان من الحركة فى الكم وذلك بيان ان الهيولى فى ذاتها ليست بكم وان كان وجودها
غير منفك عن كمية ما والدليل على مغايرتها فى الوجود عن الكمية والمقدار مورودها
الانقسام والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا الصورة
الجسمية التى بها قوام الهيولى وهى امر مغاير للمقدار فى الوهم فاذن نسبة الهيولى
فى ذاتها الى سائر الاقطار والمقادير نسبة واحدة فلا يختص ذاتها من جهة ذاتها
بقبول امتداد بعينه دون امتداد اطول منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه
دون مقدار اكبر واصغر منه وان كانت الصورة الجرمية الجوهرية واحدة فى الصورتين
لما علمت ان الصورة الجرمية الجوهرية واحدة فى الصورتين لما علمت ان الصورة
الجوهرية ايضا مما لا اجزاء لها ولا تفاوت بين واحدة منها و واحدة اخرى فى العظم ‹متعينا وهميا او حسيا›
والصغر وغير ذلك بحسب ذاتها بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهى ايضا مما لا يجب
بحسبها الاختصاص بقدر دون قدر فنسبة ما هو غير متجزئ فى ذاته كالهيولى
اوغير متجز تجزيا متعينا وهميا او حسيا بل فرضيا عقليا فقط كالصورة
الجسمية الى اى مقدار معين نسبة واحدة والا لكان له مقدار معين
يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه غير متجزئ
وغير مختلف النسبة الى كل وجزء فيمتنع ان يكون جزء منه فى ذاته يطابق جزءا
من المقدار وهو فى ذاته معرى عن التجزى بالقوة القريبة نعم يمكن ان يتصف

بذلك ثانيا وبالعرض فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل فيطابق جزء جزء المقدار
وكله كل المقدار كسائر الاوصاف التى يكون بالعرض كالتحيز وقبول الاشارة والشكل
والحركة وغير ذلك فظهر مما ذكر انه يمكن للمادة ان تصغر بالتكاثف وتعظم
بالتخلخل وقوله هذا محسوس اى وجود التخلخل والتكاثف مما يثبت باعانة الحس
فان الحس يشاهد انشقاق القارورة اذا ملئت ماء واحكم صمامها والقيت فى النار
فيعلم ان الشق بزيادة المقدار لما فى القارورة لا بسبب دخول النار من خارج
اليها اذ لو سيق فى داخلها مكان لما يغشو فيها ترابا الذى الجاها الى ان يدخل
اضيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى جهة العلو وكذا يشاهد الحس
دخول الماء فى قارورة يمص ماؤها فيكب على الماء فيعلم النفس ان ذلك لاجل
ان الماص يجذب بعض الهواء الذى فيها بالقسر فلولا حصول التخلخل فى الباقى
يلزم الخلاء وهو محال فاذا اكبت على الماء يدخل فيها ما صاعدا لرجوع الهواء الباقى
الى قوامه الاصلى لزوال القاسر وامتناع الخلاء ولولا ذلك لما صعد الماء الذى
من طبعه التسفل فهذه حجة عند المصر على التخلخل وعند الكب على التكاثف و
الاعتذارات التى ذكرها منكروا الهيولى ومنكروا التخلخل والتكاثف المبتنيين
عليها من هاتين الحجتين تعصبات خارجة عن التحصيل وتكلفات مصادمة
للتحقيق قال بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضى فى الوجود ذلك
المقدار اه يعنى لا يكفى فى تعين المقدار الجسمى وجود الهيولى و وجود الصورة
الجسمية فقط بل لا بد فيه من سبب غيرهما وذلك السبب لا بد ان يكون من احوالها
المقارنة لها اتها لانه لا يخلو اما ان يكون امرا مقارنا لها كالصور والاعراض
واما ان يكون امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخلو اما ان يكون فادة
المقدار للمادة المتقدرة بتوسط شئ آخر بان يؤثر اثرا يتبع ذلك الاثر حصول
المقدار او يفيد استعدادا له لا اثر يفيد بواسطة المقدار او لا يكون فادته
بتوسط شئ آخر فالشق الاول من الترديد الاول هو المط وكذا الاول من الثانى
يرجع الى ما هو المط وهو ان السبب القريب لحصول المقدار صورة او عرض
فيكون اختلاف المقادير فى الاجسام لاختلاف احوالها من الصور والاعراض

واما الشق الثاني من الثاني فهو باطل والا لزم ان يكون المواد والاجسام كلها
لكونها متساوية الاستحقاق للكم متماثلة المقادير والاحجام لان الهيولى
قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة مقتضاها واحد والفاعل الخارج نسبته
الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل المتساوية الا
فلا يختلف مقاديرها واللازم باطل لان الوجود يكذبه فكذا الملزوم قال
ومع ذلك ايض فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم
آه يعني لو فرض جواز كون الاجسام متساوية الاحجام حتى يكون كل منهما
كحجم غيره فالكلام في تعين ذلك الحجم لها دون غيره من الاحجام عايد لان
نسبة ذلك الى جميع الاحجام واحدة كما ان نسبته الى جميع القوابل واحدة فليس
يجب ان يصدر منه حجم واحد على الجميع الا لامر آخر ينضاف اليهما فيكون
بانضيافه الى المادة والجسمية يستحق المادة المقدار المعين فلا يكفي وجود
المادة والجسمية ولا ايض وجودهما مع وجود السبب المفيد للصورة للمادة بالكم
الخاص الا مع انضمام شيء آخر وحالة اخرى لاجلها يستحق المادة لان يصورها
المصور بذلك المقدار وتلك الحجم واذا اختلفت المقادير فذلك الشيء ايض
يجب ان يكون مختلفا لكن يجوز ان يكون الاختلاف فيه اما بالنوع او بالاشد و
الاضعف والاول كما بين الحرارة والبرودة فان الحرارة مما يفيد مقدارا اعظم
بالتخلخل والبرودة يفيد مقدارا اصغر بالتكاثف والثاني كمراتب الحرارات
والبرودات فكل مرتبة من مراتب الحرارة يفيد قدرا خاصا من الزيادة في حجم القابل
وكلما صارت الحرارة اشد صار القابل وكلما صارت الحرارة اعظم قدرا وكذا البرودة
كلما كانت اشد كان القابل اصغر قدرا قال ان كان الاشد والاضعف تقرب الاختلاف في النوع فهي
الاختلاف بالشدة والضعف تقرب من الاختلاف بالحقيقة والنوع وذلك
معنى كون فرد من افراد معنى واحد كالحرارة مثلا اشد من الآخر ان يكون ذلك
الفرد في حد نفسه بحيث يكون كانه امثال الفرد الضعيف وهذا لا يتصور عند
المشائين الا بان يدخل في حدود الافراد شيء زايد على المفهوم المشترك داخل في
كماليه بعض الافراد ونقصها وعند اتباع المشرقيين التفاوت بين الافراد ايض

بنفس المعنى المشترك الذاتي فعلى كلا المذهبين يكون الاختلاف في الاشد والاضعف
قريبا من الاختلاف في النوع اما على المذهب الاول فلان الاختلاف بين الافراد بهما
راجع الى الاختلاف بالوجودات للافراد والاختلاف بالوجود يوجب الاختلاف
بالنوع واما على المذهب الثاني فلان التفاوت في نفس الماهية بحسب كمالها ونقصها
في ذاتها قريب من الاختلاف بالفصول لانواع جنس واحد لكن الفرق بين الاختلاف
بالنوع والاختلاف بالاشد والاضعف على كلا المذهبين معلوم عند اهل البصيرة
والاعتبار قال فقد علم ان الهيولى قد يتهيأ بعينها المقادير مختلفة وهذا ايض
مبدأ للطبيعيات قد صح من المقدمات المذكورة كاثبات تبدل المقادير على جسم
واحد وان المادة في نفسها لا حظ لها من المقدار وان الجسمية لا يقتضي مقدارا
معينا ولا السبب المفارق مما يقتضيه بل لا بد من استعداد المادة لوجوده و
من اختلاف الاستعدادات لاختلافه وتعاقبهما لتوارده ان الهيولى الواحدة
بعينها قد يستعد تارة لمقدار وتارة لمقدار آخر اعظم منه او اصغر دفعة او
على التدريج وهذه المسئلة ايض من المسائل التي هي مبادي العلوم الطبيعية
او يبتني عليها كثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث البخار
والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كما يظهر عند
التامل فيها وايض فان كل جسم لا محالة يحيز من الاحياز وليس له حيزه
الخاص بما هو جسم اه يريد اثبات صورة اخرى غير الجسمية بها يختلف الاجسام
انواعا اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد وقبول
الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية اي منسوبة
الى النوع بالتقويم والتحصيل وهي عند محصلي المشائين من اتباع الفيلسوف
المقدم ارسطاطاليس جواهر هي المبادي القريبة لآثارها المختلفة وحركاتها
وسكناتها الذاتية فيسمى قوى وطبايع ويسمى ايض كمالات اولى لما تصير
الجنس بها انواعا مركبة وهذه اوصاف وعنوانات لامر واحد في كل جسم
طبيعي فمن حيث كونه مبدأ للآثار يسمى قوة ومن حيث كونه مبدأ للحركة والسكون
الذاتيين يسمى طبيعة ومن حيث كونه مقوما للمادة الجسمية يسمى صورة ومن حيث

كونه تمام المهية الجنس يسمى كمالاً وللمستدل ان ياخذ الطريق في اثبات وجودها
وجوهريتها من جهة كل واحد من هذه الصور والجهات اما من جهة الاثار فكما ذكره
الشيخ فانا نعلم بالضرورة ان للاجسام احيازاً مخصوصة يطلبها عند المفا
عند المفارقة ويستقر فيها عند عدم القاسر فالعنصر الثقيل كالارض انما
يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف كالنار انما يتحرك نحو السماء بحسب
ذاته ومن جهة امر خاص به وكذا نعلم ان بعض الاجسام قابلة للانفكاك و
الالتيام وقبول الاشكال بسهولة كالماء والهواء او بعسر كالارض والنار وبعضها
ممتنعة عنها مطلقا كالكواكب والسماء وكذلك مختلفة في كثير من الاثار كالكيفية
والكمية والوضع وغير ذلك وهي مجبولة على حفظها عند الحصول وعلى طلبها عند
الزوال بقاسر والرجوع اليها بعد رفعه على اسرع زمان يتصور فحينئذ مبادي
هذه الاثار لا يمكن ان يكون هي الجسمية لانها كما علمت متفقة النوع في الجميع والاثار
المتفق متفقة ولا الهيولى لانها قابلة محضة ليست بفاعلة ولانها مشتركة في
العنصريات بل في الكل بذاتها عند التحقيق فيتفق اثرها لو كانت مؤثرة ولا الا
المفارق للاجسام لتساوي نسبته الى الكل ولا البارى جل اسمه لتعاليه عن
صدور الكثرة عنه بلا وسايط بل الاشياء بصدر عنه على ترتيب الاشرف
فالاشرف الى الاخس فالاخس حتى ينتهي الى الاجسام وموادها وهذا لان في
القول بالفاعل المختار عند التحقيق ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح والقابل به
لسانا ينكره ضميرا والاخراج عن حدود الانسانية الى حد من حدود البهيمية
فاذن لابد ان يكون مبادي هذه الاثار امورا مختلفة داخلة في ذوات الاجسام
غير الهيولى والجسمية المشتركة فهي صور نوعية جوهرية اذ اجزاء الجواهر جواهر
فثبت ان المادة الجسمية اي مجموع الهيولى والجسمية لا يوجد مفارقة لهذه الصور
الكمالية فكما ان المادة الاولى انما تقوم بالفعل بالجسمية فكذا المادة الجسمية
انما تقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة مطلقا اذا جردها الوهم عن الصورة وصيرها
في الذهن بحيث لا تقبل الاشارة والقسمة والتحيز فكانه قد جعل المادة غير المادة
وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون معه في الوجود الخارجي وقد اشرنا الى ان القضايا

المعقودة في احكام الهيولى مجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على الموضوع
بحسب التقدير واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز ان يكون تلك
المبادي للاثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب لاثر في الجسم لا يلزم ان يكون
صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدأ ما للحركة وليس بصورة والحرارة
في الحديد الحامية مبدأ الحرق لجسم ما والحركة في بعض المواضع سبب الحرارة وليست
بصورة جوهرية فليكن ما سميتموه صورا من قبيل الاعراض وايضا القوى كالغاذية
والنامية والمصورة عند المشائين اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها
اول ٢ افادة التصوير وغيره فاذا كانت هذه المؤثرات القوية اعراضا فغيرها بالعرضية
بل الحق ان هذه معدات والفاعل غيرها والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور
بكونها مبادي جوهرية ليس متوقفا على كونها مبادي فعالة بالحقيقة بل يكفي كونها
معدات فان الاثار المختلفة لابد لها من مخصصات مختلفة فهي ان كانت ذاتيات
للاجسام ومبادي لحصولها فيكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا
فيكون كالاثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها فينتقل الكلام الى مخصصات
المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ذاتيات يتقوم بها الجسم
الطبيعي انواعا والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المط واما ما وقع منهم في
نسبة الافعال والافادات الى القوى فمن باب المسامحة بعد ما حققوا الامر
من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون متبرئ الذات عن علاقة الاجسام الوجه الثاني
ان الاثر ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام واحدة لم لا يجوز ان يكون لتخصيص صنيعه
ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اختلاف الاثار لاختلاف
استعدادات بحسبها تصدر عن المفارق الاثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات
المختلفة الاولية عليها والجواب ان الاستعداد كالقوة والامكان امر عدمي ينبني
منشأه صفة متقررة في ذات المستعد بها يستعد الامر فتلك لو كانت امرا عارضا
متاخرا عن ذات الجسم لكان من قبيل الاثار فيعاد الكلام في ترتبه عليها وعروضها
حتى لا يتسلسل الامر او يدور فلا بد ان ينتهي الى الخصوصية في ذات الجسم تكون
متقومة بها متقدمة هي على الجسم وعلى ما يصدر عنه فاذا حقق الامر هكذا فليس احد

ان يرجع ويقول اذا كان اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها يحتاج الى صور مخصوصة
مختلفة يكون هي اسباب اختلاف الآثار فما سبب اختصاص تلك الاجسام بتلك
الصور واختلافها بعد اشتراكها في الجسمية العامة لانا نقول ان تلك الصور
بوجوداتها اسباب لحصولات الجسمية المطلقة انواعا مخصوصة وهوياتها
الفايضة عن المبادي مقومات للانواع بماهياتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس
عن هذا يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة ويطلبون منشاء اختصاص
الفصل كالناطق مثلا بحصة جنسه في النوع المخصوص كالانسان مع كون الجنس
امرا واحدا في جميع الانواع التي تحته ولا يعلمون ان الجنس من توابع الفصل و
لوازمه المتاخرة عنه في الوجود والوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارقات جهات
مختلفة بها يختلف نسبتها الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام آثارا مخصوصة
ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية او يكون عدد المفارقات
كثيرة حسب تكثر انواع الاجسام كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطون ومن حذا
حذوه من معلمه واستاذه سقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاثاذيمون
وغيرهم من اعاظم حكماء الفرس والمشرقيين والخسروانيين من ان لكل نوع طبيعي
من الاجسام مدبرا عقليا ذا عناية بذلك النوع وهو الغاذي والمنمي والمولد
في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافاعيل من قوى بسيطة عديمة
الشعور ونفيها عن نفوسنا والا لكان لنا شعور بها كما نقله عنهم الشيخ الاشراقي في
كتبه والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات المفارقات الكثيرة وانها مبادي
فعاله في هذا العالم الا انا نعلم ضرورة ان مباشر هذه الافعال سواء كانت
على سبيل الاستقلال او على وجه الوساطة امور متقارنة للاجسام اذ لا نشك
ان النار محرقة والماء مبرد والارض مجمدة والهواء مرطبة والانسان يكتب والفرس
يعدو والشجر ينمو والحجر يهبط الى غير ذلك من الافاعيل المختلفة الصادرة
عن الاجسام المختلفة والقول بانها مما لا سببية لها لا في الايجاد ولا في الاعداد
مكابرة طريق آخر لاثبات هذه الصور وهي من جهة تقويمها للطبيعة الجسمية
وجودا فانها وان كانت محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود الى

محصلات ومقومات اخرى اذ محال ان يكون الجسم المركب من الهيولى والصورة
الاستدادية امرا قائما بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التي تحت الجسم المطلق
فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه فيجب ان يقومه و
يعينه بالفعل شيء يجري مجرى الفصول وما يقومه بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوا
مهيته ومعنى وهو جوهر فذلك المقوم جوهر وهو المسمى بالصورة النوعية والطبيعية
فتبين انه لا يصح ان يكون الصور الجسمية في الاجسام التي تتعاقب عليها الصورة
الطبيعية تماما لنوعيتها والا كان يلزم ان يكون تلك الصور اعراضا لاحقة بعد
تحصلها نوعا فيكون الاجسام كلها نوعا واحدا وهو ممتنع ولا يجوز ان يتقوم الهيولى
بالصورة الجسمية على الانفراد وبالصورة الطبيعية على الانفراد اذ تبين ان مادة واحدة
بسيطة لا يجوز ان يقومها صورتان بل يجب ان يتقوم اولا بالصورة الجسمية بالصورة
الطبيعية فتتنوع الجسمية ثم يقوم المادة والجسم هو معنى ثالث يتحد من هذه الامور
الثلثة اتحادا بالفعل لا بفرض فارض واتحاد الهيولى بالصورة ليس كاتحاد الجسم
بالبياض في الابيض فان الجسم لم وجود وقوام بالفعل لا بالبياض ولا كذلك حال
المادة مع الصورة والاعتراض عليهما من قبل شيعة الاقدمين بوجوه من الابحاث
الاول انا لا نحتاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها
صورا بلزومها للجسم وعدم جواز خلوه عنها غير منتج لان استحالة الخلو لا يدل
على الجوهرية وافتقار المحل اليها اليس لا ينفك الجسم عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما
مع اعترافكم بعرضيتها ثم لو وجب كون المخصصات مقومات الوجود لوجب كون
مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها
مع ان التقويم والتخصيص ههنا اقوى فكما سميتموها مخصصات الجنس انواعا صورا
فهلا سميتم مخصصات الانواع اشخاصا صورا اذ لا يصح تقررها دونها وفي هذا
الموضع ابحاث مترادفة على طريق الاسولة والاجوبة ذكرها شيخ الاشراق على
طريق الاسولة والاجوبة في كتبه تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور ونحن قد
اوردناها في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار ثم حققنا الحق وعينا الصواب ولكن
طرحناها ههنا مخافة الاطناب والذي نذكره الان من تحقيق التفصي عما ذكره ان

بوجه وان لم يكن جنسا م
[illegible]

محصلتا الاجسام والمواد ههنا ما هي كالات يستكمل بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة
من الوجود الادنى الاخس الى الوجود الاقوى الاشرف ومنها ما هي لواحق غير كمالية
لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية
للامر العام او من التوابع الاتفاقية فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من
المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبائع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض
الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو
مادة ومحصلة للانواع التي تحصها فهي يكون لا محالة جواهر والثانية لكونها متأخرة
عن الانواع ولحوقها اياها بعد كمالها وتمامها يكون اعراضا قاعدة عرشية
اذا تركب امر من امرين تركيبا طبيعيا احدهما معلوم الجوهرية والاخر مشكوكها واردت
ان تعرف هل هو جوهر صوري او عرض تابع فانظر الى مرتبته في الوجود ودرجته
في القوة والضعف فان كان وجوده اقوى من وجود ما انضم اليه والاثار المرتبة
عليه اكثر فاعلم ان نسبته التقويم والعلية اليه اولى من نسبته التقوم والمعلولية
اليه بالقياس الى قرينة بعد ان ثبت عندك ان لا بد في كل تركيب نوعي وضعي
من ارتباط ما وعلية ومعلولية ما بين جزئية فتعلم ان نسبة الجوهرية اليه
اولى لان مقوم الجوهر اولى بالجوهرية وان كان ذلك الامر اضعف تحصلا
واخس وجودا فاعلم ان المضموم اليه مستغني القوام عنه فوجب ان يكون هذا متأخر
الوجود عنه فيكون اما مادة له او عرضا قائما به المنهج الثالث لاثبات جوهرية
الصور الطبيعية وهو من جهة كونها محصلات لمهيات الاجسام الطبيعية بتقرير
ان هذه الامور اذا تبدلت في الاجسام تتغير بتغيرها جواب ما هو فليست هي
اعراضا قائمة اذ الاعراض اذا تبدلت لم تتبدل بتبدلها مهية الشيء وكل
ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فالجوهر الجوهر محصل القوام من عرض والبحث
عليه نيابة عن القدماء الذاهبين الى عرضيته كلما يحل في غيره ان من الاعراض
ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فان الحديد قبل ان تحصل فيه هيئة السيف اذا
سئل عنه بما هو صح الجواب بانه حديد او يجاب الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة
السيفية فسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد بل سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض

كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني بها بيت لا ولم يحصل
فيه لا يجاب بانه بيت اجتماع الاوضاع والاشكال وهي اعراض فقد علم ان تبدل
الحدود لا دخل له في التبدل كثير جوهرا او عرض ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر
والعرض وخاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله واما الضابطة في كون
محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه فلا يوجب هذا المعنى فان
ذلك التقوم بحسب الوجود لا بحسب المهية والكلام ههنا في التقوم بحسب المهية ولا يرجع
الكلام الى المنهج المقدم والموقف الذي سبق الكلام فيه هذا ما للذاب عن الاقدمين
ان يبحث في هذا الموقف ونحن نؤخر الجواب عنه الى ان نقرر مسلكا اخر في هذا المطلب
قريبا المأخذ من هذا المسلك استدلالا ولذكر البحث من طرف المنكرين فلنشر الى الجواب
على وفق اسلوب القوم ثم نعين الحق القراح المنهج الرابع وهو ان هذه الامور اجزاء
الجواهر النوعية وجزء الجوهر جوهر فيكون هي جواهر مثلا حقيقة النار ليست مجرد
الجسمية بل مركبة من جسم وامر تحصل من مجموعها حقيقة النار وكذا الماء والحيوان و
النبات وغيرها والحضران يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه او من الوجه الذي
هو جوهر مسلم انه جوهر واما جزء الجوهر مطلقا او من جهة اخرى فلا فان الجسم الابيض
مثلا والجسم الحار من حيث هو جسم ابيض وحار يصح حمل الجوهر عليه فيقال الجسم
الابيض والحار جسم وجوهر لكن ليس البياض ولا الحرارة الا عرضا فهكذا نقول
الماء يحمل عليه جوهر باعتبار انه جسم لا باعتبار جزءه الاخر الذي هو الصورة
المائية وايضا لا يمكننا ان نحكم ان الماء من حيث انه ماء او بجميع اجزائه جوهر الا بعد ان
نعلم ان اجزائه جوهر فيكون احتجاجك بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة
على المطلوب الاول لكيف والجوهرية اذا كانت اجزاء اجزائه فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء
فكذا لا يعقل الاجزاء الا بالاجزاء الاجزاء اذ المتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء
متقدم بالطبع على ذلك الشيء فيلزم ان لا يعقل جوهرية الماء الا بعد تعقل جوهرية
جميع اجزائه فكيف يصح ان يثبت جوهرية اجزائه بجوهرية الكل التي لا يمكن اثباتها الا بجوهرية
الاجزاء والا لزم الدور هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة على الاقدمين
واما الجواب عما ذكره في الموقفين فاعلم اولا انه من الامور المقررة في مدارك المحققين

انه لا يجوز ان يحصل طبيعة واحدة نوعية من مقولتين ولهذا حكموا بان المشتقات وفي ما حكمها اذا اريد بها المركب من شيء خاص ومبدأ الاشتقاق كالابيض والاسود والرومي والزنجي اشياء لا حظ لها من الوجود انما الموجود في كل منهما اثنان موضوع كجسم وكيفية او جسم واضافة لان الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض ما من مقولة لم يكن مجموعه ذا مقولة واحدة خارجة عن المقولتين الجزئيين ولا ذا مقولة واحدة هي من المقولتين ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله اذا علمت هذا فنقول لا شك ان النار والهوا والشجر والحجر والحيوان وغيرها لكل منها حقيقة واحدة محصلة وحدتها وحدة حقيقية غير نقلية ولا اعتبارية فيكون جوهرا واحدا بالذات والجوهر جنس وقد علمت ايضا ان الجنس موجود بوجود الفصل وان كانا متغايرين في المفهوم عند التحليل وعلمت ايضا ان الجنس في المركبات متحد بالمادة الخارجية في الوجود والفصل متحد بالصورة فيه فاذن يلزم ان يكون فصول جنس الجوهر جواهر فيكون مبادي تلك الفصول اعني الصور النوعية ايضا جواهر فاذا تقرر هذا وتحقق فنشرع في الجواب عما يرد على المنهجين الاخرين فنقول اما قول المستدل في احد المنهجين ان كل ما لا يتغير بتغيره جوا ما هو فهو جوهر لانه عرض ليس بزائد على الاطلاق وفي كل موضع بل في كل نوع طبيعي تحت جنس الجوهر له صورة طبيعية وله حد معلوم كالماء والهواء وغيرها وله صفة خاصة معلومة ولم يعلم كونها فصلا او خاصة فتلك القاعدة تعرف كونها من اي القبيلتين فيستدل بها على كون فصول الانواع الطبيعية للاجسام ليست هي الكيفيات الماخوذة من اعراضها القائمة بها كما هي عندنا لا فرق بين فان النار مثلا عندهم عبارة عن الجوهر المقداري مع الحرارة المحسوسة واليبوسة وغيرها من مجموع الاعراض القائمة بها كذا الماء والهواء والحيوان والنبات والجماد بل من امور اخرى جوهرية اذ هذه الاعراض وما نابها من المشتقات المحمولة مما لا يتبدل بعرض تبدلها او زوالها جواب ما هو فيعلم ان نارية النار ومائية الماء مثلا ليست بهذه الاعراض المحسوسة التي عندهم مبادي الفصول واما النقض بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي انواعا طبيعية وما ينتزع الفصول فيها ليست من الامور الطبيعية واستكملت بها المادة بخلاف كل من العناصر والدر والياقوت والانسان والفرس والشجر

فان له علل اربع كلها ثابتة اثنتان منها مقومتان للوجود هما الفاعل والغاية خارجان عن عالم التحلل والانفكاك واثنتان منها مقومتان للمهية وهما داخلان في ذاته تلبث احديهما بالاخرى في الوجود ولكل منهما حاجة الى الاخرى بوجه كما ستعلم في الفصل الاتي فهذه فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهي المسماة بالصور الصورة الطبيعية هي جواهر واما قول المثبتين للصور في المنهج الاخير ان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا فهو ايضا معناه ان كل ما علم على الاجمال انه جوهر وله وحدة طبيعية فجزؤه لا محالة جوهر لا تقدمه عليه في الوجود والعلم بكون مهية الشيء الواحد كالانسان مثلا جوهرا لا يتوقف على العلم بجميع الاجزاء الخارجية كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه قابل الابعاد الثلاثة لا يتوقف على العلم بانه مركب في الخارج من الهيولى والصورة وانهما جوهران اذ وقع الاختلاف فيهما مع الاتفاق على حد المعلوم وجوهريته فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية الشيء في كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه والحاصل ان جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة ومقوم له ومقوم الشيء لا ينفك عنه في اعتبار ذاته وحيثيته من حيثياته فالجوهر جوهر باي اعتبار اخذ ذاته وحيثية اخرى له واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فقد علمت ان حال فيه فحمل الجوهر على الجوهرية بالذات وحمله على المجموع ليس بالذات اذ ليس مندرجا تحته والكلام فيما هو جوهر بالذات وكل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية بوجه من الوجوه وجزء الجوهر بالذات اي المستغني عن الموضوع لذاته لا بد ان يكون ايضا جوهرا ومستغنيا عنه فان قوام الشيء بجزئه ووجوده ووجوبه بعد وجود الجزء ووجوبه لانه معلول له وجهات الفقر والامكان يكون في المعلول اكثر منها في العلة فافتقار العلة الى شيء يوجب افتقار المعلول اليه دون العكس فكيف يكون المركب مستغنيا عن الموضوع والجزء مفتقرا اليه واما تجويز كون جزء الجوهر قائما بجزئه الاخر الجوهري فهو ايضا من مجازفات من اهمل شرايط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التاحيد الطبيعي بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة بالتاليف الاعتباري بين الموضوع

والعرض فان احد الجزئين اذا كان مستغنى القوام عما يقوم به فيكون تام النوعية يفتقر
الى ما يضمه بعد وجود الذات فلا يحصل منه ومما يضمه في مرتبة اخيرة ذاتا احدية
متحد رجت تحت مقولة الجوهر بل المجموع شيئان جوهر وعرض لا شيء واحد جوهري او عرضي
هذا ما عندي على طريقة الحكماء المشهورة كلمة عرشية ان الذي هدانا الله اليه بنوره
وافاض على قلبنا بفضله هو ان الصورة النوعية ليست بجواهر ولا باعراض بل هي وجودات
خاصة للجسمانيات النوعية والوجود ليس بجوهر في ذاته ولا عرض بل للاتحاد بالمهية
يوصف باحدهما وذلك لما اشير اليه من ان فصول الجواهر متحدة مع الصور والجنس
ليس بجنس للفصل المقسم ولكن متحد معه في الوجود الا ان العقل ان يفرق بينهما
بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان معنى احدهما لازم للاخر واعم والاخر عارض اخص له
فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من استحالة
تقوم الجوهر بالعرض كيف والفصل اقوى تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل
هي بعينها الصورة الخارجية فوجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر
بالذات ولا ايضا تحت شيء من المقولات الباقية العرضية ومع ذلك معلوم انها غير مفتقرة
الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون
الجوهر جنسا له اذ لا مهية للوجود بذاته حتى يكون له جنس لكنه متحد مع المهية
في الخارج فوجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا فمن ههنا
يتفطن العارف اللبيب ان الصور النوعية هي وجودات بسيطة وجودية والفصول
عنوانات بسيطة لها وهي متمايزة بذواتها واما حاجة الوجودات الصورية الى
الهيولى فليست بذواتها بل بما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض
المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص ولوازمه
وانما التشخص بنفس الوجود فالوجود متشخص بذاته والمهيات متشخصة به كما
انه موجود والاشياء موجودة به وكما ان كل فصل اخير لنوع من الانواع مصداق
لحمل جميع ما يحصلها من معاني الاجناس والفصول المترتبة القريبة والبعيدة التي
تركب منها النوع الاخير فكذلك الصورة التي بازائها حقيقتها بذاتها تمامها من جميع
المواد والصور والقوى التي يتألف منها المركب الطبيعي كالانسان مثلا فان الصورة

البسيطة التي للانسان هي بعينها منشأ للحيوة والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمية
وغيرها بل هي بذاتها كل هذه الاشياء وكلما كان الوجود اقوى واكمل وابسط كانت جامعيته
بالاشياء اكثر وسنزيدك توضيحا لهذا المقصد في مستانف الكلام عند نقضنا غيوب
الانظار في شرح هذا الكتاب ان شاء الله وهو من الحكمة المضنون بها من غير اهلها
فصل في تقدم الصورة على المادة في مرتبة الوجود الغرض في هذا الفصل كيفية
الارتباط بين المادة والصورة في الوجود وانهما متلازمان تلازم معلولي علة واحدة
مع تقدم احدهما على الاخر في الوجود ضربا من التقدم قال فقد صح ان المادة الجسمانية
انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة المادية ليست توجد مفارقة
للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة التضايف لما تحقق وتبين ان المادة الجسمانية
مفتقرة القوام الى الصورة لانها ناقصة الجوهر مبهمة الذات بالقوة وان الصورة
الجسمية لذاتها غير مستغنية الوجود عن الهيولى كما علمت بالبرهان من انه لو جردت
الصورة في هذا الوجود عن الهيولى لكانت متقدرة متشكلة بمقدار مخصوص وشكل
مخصوص وليستا من لوازم الجسمية العامة المشتركة والا لزم اشتراك الاجسام
كلها فيهما والا لا لازم ربط فكذا الملزوم فهما اذن حاصلان فيها بانفعال وقبول لمادة
وقد فرضت مجردة عنهما وايضا ان جردت الصورة عن المادة من غير وقوع قسمة عليها
وجردت وقد فرضت عليها قسمة فان هناك بالضرورة اختلافا مقداريا لا محالة
ولو بالجزئية والكلية لان الطبيعة في الجزء والكل واحدة فلو كانت الجسمية سببا
لما وقع الاختلاف فلا بد هناك من انفعال المادة وقد فرضت مجردة عن المادة
وعلايقها هذا خلف فثبت ان بينهما علاقة ذاتية وتلازم وجودي فلا يخلو
تلك العلاقة اما علاقة التضايف وعلاقة العلية والمعلولية اما الاولى فغير
صحيحة بينهما من حيث ذاتيهما اما اولا فلانهما من مقولة الجوهر والمضاف مقولة
اخرى واما ثانيا فلان كلا منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى بل معقولة في ذاتها
نظرا الى ذاتيهما وكون احديهما مقيسة الى الاخرى بان يكون هذه مادة لتلك و
تلك صورة لهذه لا يعلم الا بنظر دقيق وبحث عميق كما مر فليستا متضايفين حقيقيين بالذات
وان كانت كل منهما من حيث المفهوم الوصفي مضافا مشهوريا فان الهيولية دا

تحت المضاف لا يعقل الا بالقياس الى ما هى قوة له او ذات قوة او استعداد له او
استعداد له وكذا كون الصور صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما هى تمام وكمال له
لكن الكلام فى نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم الاسم والا لم يحتج فى
استلزام كل منهما للاخرى الى الاستدلال لانهما يعقلان معا لما انا لنا فلان كل المنافى
الحال بين المادة والصورة التلازم بين الموجودين معا واضافة الاستعداد لا يعرض
للمادة بالقياس الى الصورة التى الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التى هى غير موجودة
بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة لمادة هى بالقوة واذا تحققت بالفعل بطل كونها
مادة بالقياس الى هذه الصورة فيصير بها مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى
مبهمة الوجود كلما اتصلت بصورة تحدد لها نحو اخر من الوجود يقع به مستعدة لصورة
اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق المتضايفين بل علاقة التلازم الوجودى على نحو
غير التضايف قال فلا يخلوا اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما
ان يكون العلاقة بينهما علاقة امرين معا فى الوجود ليس احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن
لا يوجد احدهما الا والاخر يوجد اه لما ثبت ان العلاقة بين المادة والصورة ليست علاقة
المتضايفين فلا يخلوا اما ان يكون احديهما بخصوصها علة والاخرى معلولة او يكونا امرين
معا فى الوجود يتصور على وجهين احدهما ان يكون كل منهما علة للاخر وهذا مستحيل بالبديهة   والكلا فى الوجود ٢
توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى تكلف الاستدلال وثانيهما ان لا يكون احدهما
علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود معه فاذا كان كذلك
فليس يجوز ان يكون عدم شيء منهما علة لعدم الاخر اذ كل ما لا يكون وجوده سببا لوجود شيء
لا يكون عدمه سببا لعدمه فكل شيئين لا يكون احدهما علة للاخر وبينهما علاقة التكافؤ
فلا يجوز ان يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر من حيث ذاته وان كان عدمه مع عدم
الاخر فكل منهما يرتفع مع رفع الاخر لا به فليس احد الرفعين رفعا موجبا لرفع الاخر بل
رفعا مع رفع الاخر كما ان وجود كل منهما ليس وجودا خاصا لوجود الاخر ولا وجودا
يوجب لوجود الاخر بل وجود مع وجود الاخر والفرق بين الوجهين مما ذكر فى كتاب الشفاء فى
كثير من المواضع على التفصيل وسيأتى زيادة الايضاح لهذا الفرق فى خلال هذا البحث
وفى غيره ايضا وبالجملة فعدم الرفع قد يكون سببا لرفع وقد يكون لا بد معه من رفع كما

فى جانب الوجود من انه قد يكون احد الوجودين وهو وجود العلة سببا للاخر وهو وجود
المعلول وقد يكون معه لا موجبا له كعكس ذلك او معلولى علة واحدة فيكون كالشاهد
موجبا لحصول العلم به كما فى البراهين اللمية بخلاف البراهين الانية بعضها حيث ان العلم بوجود معلول او عدمه
يوجب العلم بوجود العلة وعدمه وكذا العلم بوجود احد معلولى علة واحدة او عدمه
يوجب العلم بالاخر وجودا او عدما وان لم يكن احدهما سببا للاخر بعينه وجودا او عدما
و بنفسه وكون كل من الشيئين بحيث يكون رفعه برفع الاخر غير صحيح وان صح ان يكون رفعه
مع رفع الاخر فاذا كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء
ثالث غيرهما او يلزم بسبب رفع الامر الثالث بان يكون لولا عرض لذلك الامر الثالث
عدم او لا لم يكن هذا مرتفعا او لا يكون شيء من القسمين لا ذاك ولا هذا بل مجرد ان
احدهما يرتفع مع رفع الاخر والاخر يرتفع مع رفع هذا من غير استناد الى ثالث
فى الرفع فيلزم من هذا الفرض ايضا ان يكون طبيعة الكل منهما غير متعلقة الوجود بالفعل
بالاخر فيلزم منه الامور الثلثة اما كونهما متضايفين وكونهما واجب الوجود
لذاتيهما وكونهما مستندا الى ثالث والكل محال فالشق المفروض الملزوم كذلك بيان اللزوم
انه ان كان التعلق بينهما بحسب الماهية والمعنى فيكونان متضايفين وقد مر انهما ليسا كذلك
هذا خلف وان كان التعلق بحسب الوجود فيلزم اما كونهما واجبى الوجود او لا والاول
٢   محال لانك قد علمت ان لا تعدد فى الواجب وان لا اثنينية له فى الوجود ولا فى مرتبة وجوده
وايضا مثل الهيولى والصورة احدهما بالقوة والاخرى قابلة للقسمة لا يكون واجب
الوجود لذاته والثانى يوجب كون كل واحد منهما بذاته ممكن الوجود واجبا لا بالاخر
بل بالثالث فيصير هو وصاحبه واجبى الوجود بشيء ثالث اما ابتداء او بالاخرة اذا
ارتقينا فى الحاجة فيكون ذلك الشيء الثالث حيث انه السبب المقتضى لوجود كل منهما
لا يتعدم شيء منهما الا ان يعدم ما لا يوجدان الا بمدخلية وجوده سواء كان تمام العلة
او بانضمام واسطة معه فيكون ارتفاع كل منهما برفع شيء ثالث والمفروض انه ليس
كذلك فبقى احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع المرفوع منهما يلزم بسبب
رفع الامر الثالث قال فاذا كان رفعهما بسبب رفع شيء ثالث حتى يكونا معلولاه
فلينظر كيف يمكن ان يكون ذات كل منهما يتعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخلو اما

ان يكون اه هذا احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع كل منهما معلولا لرفع الثالث
فذلك الثالث لوجوده سبب لوجودهما و لا يمكن رفعه سببا لرفعهما فليتامل في كيفية
تعلق احدهما بمقارنة ذات الاخر فهي اما بان يكون كل منهما يجب وجوده لا من الاخر
بتوسط الاخر فيكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه فيلزم الدور وتقدم
كل منهما على نفسه وهو مح كما سبق واما بان يكون احدهما بعينه مختصا بالوساطة وهو
بعينه المحتاج الى الثالث والاخر بعينه هو معلول لصاحبه ومعلول معلول لذلك الثالث
وهذا موضوع الحق على وجه واحد من الوجوه التي يحتمله في اول النظر اذ الحق ان العلاقة
بينهما علاقة علية ومعلولية بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق
الباقي وهو ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع اثر الشيء بعد رفع الاخر وذلك
يستلزم ان يكون وجود احدهما علة لعلة الاخر والاخر معلول معلول صاحبه وعلة العلة
علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الامر هيهنا الى ان يكون احدهما علة والاخر
معلولا وهذا الشق وهو ان يكون احدهما علة مطلقا للاخر والاخر معلول على الاطلاق
باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما سيظهر بطلانه في خلال ما يذكره وشرع
في تعيين ما هو صالح العلية منهما سواء كانت علية مستقلة او غير مستقلة قال
فلننظر الان انهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة
لوجود الصورة اما اولا فلان المادة اه لما وجب في صحة التلازم بين الهيولى و
الصورة ان يكون احدهما بعينها علة للاخرى فلا بد ان يطرح ايهما هي الحرية
بان يكون علة اما المادة فلا يصح ان يكون هي العلة المقتضية لوجود الصورة
لثلثة اوجه اما الاول فهو ان كل مادة لشيء بما هي مادة له حقيقتها القوة و
الاستعداد وقد علمت ان المادة الاولى فعلها الذاتي انها مستعدة وكل مستعد
بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود المستعد له لان المستعد بما هو مستعد عادم
للمستعد له والعادم لشيء لا يكون مفيدا لوجوده فالمادة لا يكون مفيدة لصورتها
وايض كل ما هو سبب لذاته لوجود شيء لكان سببا له دائما من غير استعداد فلو كانت مستعدة
سببا لوجود صورة لكانت سببا له دائما من غير استعداد فلم يكن المادة
مستعدة هذا خلف واما الوجه الثاني فهو ان المادة في نفسها امر بالقوة

والصورة امر بالفعل ومن المحال الا ان يصير المعدوم علة لوجود شيء الا ان يصير موجودا
قبل ذلك الشيء فمحال ان يصير المادة علة لوجود صورة الا ان تصير متصورة بصورة اخرى
قبل هذه الصورة سواء كانت القبلية بالزمان كما في العلل المعدة او بالذات كما في العلل
الموجبة وهي لا تكون موجودة الا وتكون علة للاخر ولا يكون موجودة الا ويتقوم بها
الاخر ويوجد بالذات من جهتها وهذا معنى المتقدم بالذات من جهتها وهذا معنى
التقدم بالذات فان معناه ان يكون وجود ذات المتقدم وحيثية كونه متقدما وعلة
شيئا واحدا وكذا وجود المتاخر وحيثية كونه متاخرا ومعلولا شيئا واحدا فالعلة سواء
كانت العلية لازمة لذاتها غير منفكة عنها او عارضة لها منفكة عنها وسواء كانت العلية
بكونه شيئا بالقياس الى ما يقارن في ذاته ذات ذلك الشيء او بالقياس الى ما يباين ذاته
فان كلا القسمين مما هو جائز في الوجود اذ من الاسباب ما هو سبب لما يقارنه وما
يوجد معه غير مباين له فان العقل الصحيح والذهن السليم لا يابى ولا يمتنع من تجويز القسمين
كليهما اثر المحض بوجهيها والبرهان يقتضيهما جميعا فان من المبادي ما هو سبب لما باينه
كالباري للاجسام ومنهما ما هو سبب لما يقارنه كالموضوع للعرض ومن هذا القبيل الهيولى
للصورة المادة والفصل للجنس ومما ذكره الشيخ من التعميمين لان كثيرا من الاوهام [illegible]
ذهبت الى ان الوجود زائد على ماهية الواجب تعالى والماهية علة للوجود قياسا على لوازمها
فجوزوا ان الماهية لا بشرط الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها بل
اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايض منهم من يزعم ان السبب للشيء
هو الذي يكون متقدما عليه بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب
اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي سبق زمان عليه لم يكن فاعلا
ثم صار فاعلا بقصد وارادة من جهة ما صدر عنه المفعول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعله
للحرارة والماء فاعلا للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا مما يتوهم ان سبب الشيء لا بد
ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يسمون مثل الاربعة للزوجية والمثلث المخطوط
فاعلا او سببا لها بل موصوفا بها فقط فالغرض من هذا التعميم والذي قبله ان يظهر
ويتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليست من جهة انه لو كانت علة لها لزم
ان لا يكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون علة الشيء مقارنة لمعلوله فان شيئا من

[illegible]

هذه الامور الاربعة المذكورة فی التردید بین لاینافی السببیة اذ جمیع هذه الاقسام
مما هو واقع فی باب الاسباب للاشیاء بل الذی احال کون المادة سببا للصورة هو
ان لیست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان والسبب للشیء لا بد
ان یکون له ذات بالفعل متقدما علی ذلک الشیء ضربا من التقدم ذاتیا کان او زمانیا او کلا
فکلما تکون فعلیته بشیء استحال ان یکون علة له والا لزم تقدم الشیء علی نفسه اذ الشیء
ما لم یکن بالفعل لم یصیر سببا لشیء فلو کانت فعلیته بذلک الشیء لزم تقدم فعلیته علی فعلیته
هذا محال فکون الهیولی سببا للصورة وهذه المحالیة لیست بناء علی ان ذات الهیولی
ملتزمة بصورة اذ محال قد علمت ان لا التزام ولا اقتران لاینافیان السببیة
فرب سبب هو ملتزم لمعلوله کالعقل الاول للعقل الثانی ورب سبب اجتمع فیه
الصفتان کالاربعة للزوج والنار للحرارة بل الامتناع ههنا من جهة ان ذات السبب
ههنا یستحیل وجوده الا بالمسبب فان الهیولی متمحل الوجود بالفعل الا بالصورة لا
الصورة والفرق بین هذین الامرین حاصل اذ کون الشیء مقارنا وجوده لوجود شیء
لایابی کونه متقدما علیه کالامثلة المذکورة واما الوجه الثالث فبیانه یستدعی تمهید مقدمة
وهی ان الجسمیة وان کانت باعتبار ذاتها مجردة فی الذهن عن ما عداها ومأخوذة
بنفسها علیه بالاعتبار الذی هو بحسبه جزء للاجسام الطبیعیة انواعا محصلة مختلفة
الافراد لا لانها من جهة مهیتها الاصلیة من غیر شرط التجرد واللاتجرد ولا اطلاق
والتعین وبحسب وجودها فی الاعیان طبیعة جنسیة غیر مجردة عن الخصوصیات المختلفة
التی بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لایمکن ان یوجد فی الخارج شیء هو جسم فقط
بل لابد ان یکون اما فلکا او نارا او هواء او انسانا او فرسا فجعل الشیء جسما هو
بعینه جعله فلکا او عنصرا او انسانا او غیر ذلک بل جعل الجسمیة وجودها
تابعان لجعل کل من المخصصات الصوریة التی بها تصیر بها انواعا بحسب احد الاعتبارین
وما ذکرناه او لا باعتبار اخر اذا تقرر هذا فنقول لو کانت المادة علة قریبة للصور
لزم ان لایکون الصور الجسمیة مختلفة الانواع والتالی محال فالمقدم مثله بیان الملازمة
اللزومیة ان المادة من حیث هی مادة بمعنی لا اختلاف فیها اصلا لما علمت ان المادة
شیء بالقوة والقوة امر عدمی والعدم بما هو عدم لا اختلاف فیه اصلا وما قیل فی

المشهور ان هیولیات الافلاک مخالفة الانواع ومخالفة لهیولی العناصر فالمراد
به انها کذلک فی الوجود من جهة الصور الملازمة لها المقومة لوجودها بالفعل
لا انها کذلک فی ذاتها باعتبار ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو کانت
الهیولیات متخالفة الذوات فی انفسها لکانت مرکبة من الهیولی والصورة لاشتراکها فی
الهیولیة فکانت الهیولی هی التی لا اختلاف فی ذاتها لا ما تصور فاذا کانت کذلک
کان ما یقتضیه ویستلزمه من الصور ایضا غیر مختلفة الحقیقة لتلازم المتفق متفق فان
کان اختلافها لامور یختلف بها احوال المادة فیکون تلک هی الصور الاولی فیعود الکلام الی علة
اختلافها فان کانت العلة هی المادة فقط لزم الخلف المذکور وان کانت علة وجود هذه الصور
هی المادة وشیء اخر غیر مادی لان المادة بنفسها ای العلة القریبة بل المادة وشیء منفصل فیکون
فی الوجود اشیاء متخالفة کلما اجتمعت المادة مع واحد معین منها حصلت صورة معینة منها
جمیعا واذا اجتمعت مع واحد معین اخر حصلت صورة معینة اخری فیکون المادة لا صنع لها الا
القبول واما خاصیة کل صورة صورة فانما تحصل عن تلک العلل المفارقة واختلافها فیکون حقیقة
کل صورة وخصوصیتها التی هی بها هی بنفس ذاتها وبذات مبداها المفارق لا بالمادة والغرض
ان المادة کما لا صنع لها فی الایجاد لصورة مخصوصة لا صنع لها فی القوام والحد بحسب الهویة
فلا حاجة للصورة الیها فی الصدور ولا فی القوام الا انها لابد منها فی ان یکون محلا لا مکان
الصورة او اسکان اثارها او انفعالاتها وحرکاتها اذ ما من صورة جسمانیة الا و
یلزمها تجدد احوال ذاتیة او عرضیة فعلیها ففیها جهة القوة والامکان لاستعداد ذی
فلابد فیها من مادة تحملها اذ قد علمت ان ذاتا واحدة لایمکن ان یکون فیها حیثیة الفعل
والقوة جمیعا فالفعل وجهاته للصورة والقوة وجهاتها للمادة فاذن قد بقی ان المادة
لها القبول فقط وبطل ان یکون احدیهما هی العلة بعینها للاخری وبقی ان تکون
الصورة هی العلة التی بها تجب المادة فلابد ههنا من النظر فی کیفیة علیة الصورة للمادة
بل یصح ان یکون هی وحدها علة او واسطة او لا بل لابد ان یکون شیء یکون علة غیر تامة
او جزء علة کاملة قال فنقول اما الصورة التی لا تفارقها مادتها فقد للشیء یجاز فیها
واما الصورة التی تفارق المادة موجودة بصورة اخری فلا یجوز فلذلک فیما اه اعلم ان
الصورة الجسمانیة علی ضربین صورة لا تفارقها المادة الی بدل لها فیابقاها وصورة

تفارق المادة والمادة يبقى موجوده بعدها ببدل لها فاما الضرب الاول منها
التي يلزم الهيولى ابدًا بعدم تحقق اسباب الفساد فيها من القطع والرمز والفصل
والوصل الا ما شاء الله من التجدد والانتقال من هذه الدار والرجوع الى الواحد القهار
فهي مما يجوز كونها علة مطلقة او واسطة في اقامة الهيولى عند العقل في جليل النظر
الى ان ينكشف خلافه بدقيق النظر واما الضرب الثاني من الصور القابلة للفساد التي
تفسد ويبقى المادة فلا يتصور كونها علة مطلقة او واسطة للهيولى وذلك لانها
لو كانت وحدها علة مطلقة او واسطة لكانت تعدم المادة بعدمها فيكون الصورة
المستانفة لما علمت ان الصورة لا تستغنى عن المادة فيكون ايضا حادثة وكل حادث يحتاج
الى مادة سابقة استعداد سابق فينتقل الكلام الى علة وجود مادة المادة فيتسلسل
الامر لا الى نهاية في المواد وايضا يجب كون العلة متشخصة موجودة قبل وجود المعلول
والمتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بالماهية ولوازمها والا لا انحصر
في فرد واحد وليس كذلك بل بعوارض مفارقة وكل عارض غير لازم يحتاج وجوده الى قوة
انفعالية لا يكون الا في المادة فيلزم من ذلك ان يكون المادة موجودة قبل وجودها
هذا خلف فاذن يجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريكة لعلة متشخصة
بنفسها في افادة المادة فلا بد ان يكون في الوجود شيء واحد محصل الماهية والذات
يفيض عنه وجود المادة لكن يمتنع ان يتم فيضانه الا بانضمام صورة ما لا بعينها
اليه فيتقوم المادة بهما جميعًا بان يتعلق وجودها بوجود ذلك المبدأ الاصلي وبصورة
ما كيف كانت لا يفارق المادة الا بوروده صورة اخرى تفعل ما تفعلت العادمة من
المادة في اقامتها اياها بافاضة ذلك المبدأ المعطي مع ان كل واحدة من الصورة
يحتاج لا في اصل طبيعتها بل في تشخصها واختلافها الى هذه المادة فالمادة لا تنعدم
بعدم شيء من الصور المتعاقبة لحصول البدل الذي يفعل فعله وهو الواحد
المعاون في التقويم **قال** فيما ان هذا الثاني يشارك الصورة بنا ذكر في انه تعاون على اقامة
هذه المادة اه لما كانت الهيولى جوهرا ناقص الوجود مستمرة الذات لهيئة متجددة
الحصولات المختلفة فلا بد ان يكون نسبها المقوم لها ذا جهتين جهة تفاقق واستمرار وجهة
اختلاف وتجدد فهكذا حال الصورة المقسمة لها بالشركة والاختلاف وقد علمت ان

الأخص

مقيم الهيولى مركب من جوهر مفارق اصل ومن صورة ما لا بعينها بها يكمل افاضة ذلك المبدأ
المفيض للمادة وانه اذا انعدمت صورة من الهيولى يتعقب بدلها صورة اخرى في الاستبقاء
والادامة فمن حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الاقامة
ومن حيث انها تخالفها تجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة
توجد اولا من السبب القدسي بما هي صورة مطلقة ثم بانضمامها اليه توجد عنهما المادة وهي
بوجه آخر معلولة للمادة لانها لا بد ان تتشخص ولا يؤثر في الهيولى بجعلها جوهرا غير الجوهر
الذي كان قبلها بذاتها المطلقة بقدم على الهيولى المطلقة الباقية للهيولى المطلقة الثابتة
وللهيولى المستمرة تقدم بوجه على ذاتها المختصة لما يلزمها من التخصص بالتناهي والتشكل والتحيز
وغيرها ولذاتها المختصة تقدم ايضا على الهيولى المتجوهرة بجوهر مخصوص **قال** وكثير من
الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين لا بعينها فان الانارة والاضاءة انما يحصل من
سبب مضيء لا بعينها يجعل الجسم المستنير قابلا لان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس اه يريد
دفع الاستبعاد في ان يتم وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والآخر متكثر لا بعينه
بايراد مثال لذلك الاشارة الى كثرة وقوعه من الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم
من جهة امرين يتم بهما جميعا تلك الاضاءة احدهما السبب المنفصل وهو الجوهر المضيء كالشمس
او النار والثاني السبب المتصل وهو الكيفية التي تعين المستنير في الانارة وهي احد الالوان
لا بخصوصيتها او الكيفية اللونية تجعل الجسم القابل مستعدا لان يقبل الشعاع النوري
ويقف على سطحه ولا ينفذ فيه كما في الهواء ولا ينعكس عنه كما في الصقيل فالهواء مثلا
بحيث ينفذ فيه الشعاع والصقيل كالمرآة بحيث لا ينفذ فيه الشعاع ولكن لا يقف عليه بل
ينعكس منه الى غيره ويقف عنده ان كان غيره قابلا ملونا والا فلا يقف عنده
فان كان صقيلا ينعكس منه تارة اخرى الآتي آخر على نحو يقتضيه وصغر من الاول والا
فيبقى على نفوذه الاستقامي الى ان ينعدم فوق نفوذه او ينتهي هيئته مخروط الى نقطة
لا يذهب بعدها ان كان المنعكس منه مقعرا مستديرا وربما يذهب بعدها ويحدث
منه مخروط آخر راسه براس المنعكس يبطل الاول كما يعلم تفصيلها علم المناظر والمراد الحاصل
ان الشفيف والصقيل غير قابلين من الضوء لفقد الكيفية اللونية ثم سطلق اللون مع
المضيء كاف لحصول الاستضاءة في الجسم لكن كل كيفية بخصوصها يعم الشعاع على خصوصيته

الخير

المنفوق
الاستبعاد
في الوجود

الى شيء

المخروط
الشفيف
بخصوصها يعم الشعاع

خاصة التي يعتبرها كيفية اخرى من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر العقلاء ممن جعل اللون غير
من مراتب الضوء فيكون المعين للمضئ في الانارة روح كيفية اخرى في القابل غير اللون كما ان
الخشونة ونحوها من الكيفيات الاستعدادية فلا يتعذر لاحد ان يناقش مع الشيخ في
تلفظه بنفوذ الشعاع وبالانعكاس ان كلا منهما ضرب من الحركة والانتقال والشعاع العرض
لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه بصيرا بمذهبه في الشعاع وبغرضه من هذا الالفاظ فان
الغرض من اطلاق النفوذ والانعكاس على الشعاع ليس انه يتحرك بل انه يحصل في الجسم القابل من جهة
المنير بالذات على نسبة مخصوصة مع ان المناقشة في المثال غير قادح وربما يوجد لهذا المقام
وجه مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال لا يخل المقصود اذ العمدة هي البرهان وليس
يجب ان يكون لكل شيء مثال وربما يمثل في هذا المقام بان نسبة ذلك المبدا المستحفظ لوجود
المادة المستبقاة بالصورة المتعاقبة بتشخص واحد كما يمسك سقفا بدعامات متعاقبة
بنزع واحدة منها ويقيم اخرى بدلها او بالقوة الغاذية الحيوانية التي تقيم بدنا شخصيا
مدة العمر بايراد الاغذية المتعاقبة التي تورد ها على البدن وكلما يتحلل ويفنى غذاء
بالحرارة المحللة المفنية له فتورد بدلا لاخر فيفعل فعل الاول في بقاء البدن بحفظ
المزاج بالمجموع من الباقي والمبدل ايدلها قال وقائل ان يقول له انه ان كان تعلق المادة
بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة لها واذا بطلت الصورة بطلت هذا
المجموع الذي هو العلة اه تقرير السؤال واضح وحاصل الجواب ان جزء العلة ليس
هو الصورة المخصوصة بما هي مخصوصة بل الصورة بما هي صورة ما وهي باقية عند بطلان
كل صورة مخصوصة بتعقيب التالية لها اذ من المستحيل ان يوجد عن ذلك السبب وجود
المادة بلا انضمام شيء من الصورة يكون شريكا له او شرطا كيف وهو علة لشيء ناقص
الوجود لا يستبقى الا بالصورة ولا يمكن وجوده الا بهما قال ولكن لقائل ان
يقول لمجموع العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام
لا يكون علة للواحد بالعدد اه مبنى هذا الاعتراض على ان العلة الموجبة للشيء يجب
ان تكون اقوى تحصلا واكد وجودا من ذلك المعلول ان الوجود والوحدة متلازمان
ومتساوقان في القوة والضعف فالواحد بالعدد اقوى وحدة من الواحد بالنوع
وهو من الواحد بالنوع هو من الواحد بالجنس القريب وهو من الواحد بالجنس البعيد

وكذلك الوجود الشخصي اقوى من الوجود النوعي وهو من الوجود الجنسي نعم لقائل ان يقول
اذا كانت الصورة لا بعينها علة للهيولى وهي واحدة بالعدد يلزم من ذلك ان يصير
الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وهو باطل والا لكان المعلول اقوى وجودا من العلة
وذلك معلوم البطلان ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ما افاده الشيخ وغيره من العقلاء
وهو ان العقل لا ينقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمومه
بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالمعنى العام النوعي بل
الجنسي وهو طبيعة الصورة بما هي صورة على الاطلاق مستحفظ بواحد بالعدد وهو السبب
المفارق فيصح ان يكون علة لواحد بالعدد وهو المادة والاولى ان يقرر هذا الجواب
بان العقل لا يمنع ان يكون المجموع الحاصل من واحد بالعدد وواحد بالعموم علة لواحد بالعدد او بان يقال
ان الموجب الاصل ههنا هو العلة الحقيقية وهو واحد بالعدد الا انه لا يتم ايجابها الا بانضمام
احد امور يقارنه ايها كان لا بعينه واليه اشار بقوله فيكون ذلك الشيء يوجب المادة
ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنه ايها كانت فان ذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية
بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التاثير والايجاب من جهة حصول المناسبة بين المفارق
المحض البري عن القوة والانقسام وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضة الانقسام
والكثرة بامر يكون فيه جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة وبالجملة لما كانت طبيعة الصورة
الجسمية بما هي صورة جسمانية من غير تخصص بالنوعيات والتشخصات علة بالذات للهيولى
فقد كانت العلة التامة الموجبة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد
بالعدد فانحفظت تمامية التاثير باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر افراد تلك الطبيعة
المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فهناك واحد بالعدد علة لواحد بالعدد
والشيخ لم يرد ههنا ان يصرح باسم ذلك المبدا الاصل وبيّن حقيقته من انه جوهر عقلي
مفارق الذات من جنس الجواهر القادسة التي هي مبادي عالم الطبيعة وغاياتها اذ
ليس ههنا موضع اثبات المفارقات العقلية وسيبحث عن وجودها وصفاتها في المقالة
التاسعة ولهذا اعرض عنه في ذلك الحال بانه امر ما شيئا ولكنا نثبت ههنا انه
جوهر عقلي مفارق عن المادة ولواحقها كما لا يخفى على الذكي الفطن واما الوجه الثاني
في الجواب السانح لنا بعونه تعالى هو ان الهيولى ليست متحصلة متعين الذات بل هي مبهمة

بالعدد ٢

الهوية ضعيفة الوحدة والوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية
لانه يكفي في الحفظ مطلق الصورة على اي وجه كانت ثم ان الصورة التي هي الواسطة
في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والماهية بما هي هي من غير انضمام الوجود الخارجي
اليها اذ لا خفاء في ان سبب الهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها
الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببية مثل هذا العام المتحصل بنحو ما من الوجود
مثل الواحد الذي وحدته العددية لا يكون اقوى من الوحدة الجنسية لان تعينه الشخصي
يحصل بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعا والجنس مما يحتاج في تعينه النوعي الى
فصل من الفصول النوعية التي هي بازاء الصور النوعية لا الى فصل مخصوص واما الافتقار
الى انضمام الامر القدسي فليس لان مرتبة تشخص الهيولى يستدعي الاستناد الى واحد
شخصي الجنسية بالذات لان الصورة في وجودها وكونها سببها افتقرت اليه ليكون
طبيعتها محفوظة الوجود بواحد من تشخصاتها المتعاقبة ومما يوضح ما ذكرناه انهم
ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى
بنفس الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بتشخصها
اقدم من تشخص الهيولى وهويتها جميعا واما الصورة فيفتقر في تشخصها الى هيولى
متعينة بعينها استفادت من الصورة لا من تعين الصورة قال والصورة لا تفارقها
المادة والصورة تفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها اه الغرض من هذا الكلام
ههنا مع انه قد استفيد من كلامه فيما سبق هو التمهيد لبيان كيفية استبقاء المادة
لكل واحد من القبيلين اما الصورة التي هي من القبيل الثاني وهي القابلة للزوال والفنا
بانعدامها فلا بد للسبب المبقي للمادة ان تستبقيها بتعاقب الصور بان كلما زالت عنها واحدة
من الصور عقبها لما ضيتها بالمعاقبة فيكون الصورة من وجه واحد شريكة لعلة الهيولى
وباعتبار جزء اخر المجموع الذي هو العلة ومن وجه اخر مفتقرة الى المادة اعني في
تشخصها ومن وجه اخر واسطة بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها العقلي والواسطة
في التقويم اذ الايجاد لا بد ان يتقوم ويوجد ذاته اولا ثم يقوم ويوجد بواسطته شيء
اخر اولية بالذات فهي بهذه الوجه علة قريبة للمادة المستبقاة في البقاء والوجه
الذي هي بعينه لعلة وجود الهيولى ليست واسطة ولا علة قريبة بل جزء علة وا

او شريكها ثم لا يخلو اما ان يكون علة الصورة هي بعينها العلة التي تبقى المادة بتوسطها
فالقوام يسري من مبدأ واحد بعينه او من مباد متعددة بعينها الى الصورة وبتوسطها
الى المادة واما ان يكون علة الصورة غير العلة المبقية للمادة بها فذلك فيها اظهر
اي كونها متقومة بقبل الهيولى في هذا القسم منها اظهر قال واما الصورة التي لا تفارقها
المادة فلا يجوز ان يجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها اه
واما كيفية التلازم بين المادة والصورة ثم لا تفارقها المادة ولا افتراقها كما ذكره الكيفية
فلا بد ان يكون احديهما بعينها علة او جزء علة تحقيقا لمعنى التلازم في الوجود بين
بين شيئين ليسا متضايفين ولا احدهما علة موجبة للاخر على الاطلاق وهما معلولا
علة واحدة لا بان يكفي كونهما معين صادرين من علة واحدة والا لكان كل معلولي علة
واحدة بوسط او بغير وسط متلازمان وليس كذلك فالعقل لا يأبى من انفكاك
احد من مثل هذين عن الاخر عند بعضهم مستدلين بالمتضايفين ومثلهما كالثقيلين
المحض اما المتضايفان فقد مر الجواب من الانتقاض بهما فيما سبق من انهما غير
منفكين ايضا من افتقار ما لكل منهما الى الاخر لا على الوجه الدور المستحيل واما الثقيلان
فليس بينهما تلازم وجودي عقلي بل تدافع في الثقل وتمانع في الميل الى الحيز ولا يجوز ايضا
ان يكون العلة الواحدة يقيم كلا منهما بالاخر حتى يكونا في درجة واحدة من القرب الى
تلك العلة وتقوم كل منهما بالاخر فيلزم الدور المستحيل اذ لا فرق في الاستحالة
بين ان يفتقر كل واحد من الامرين بالاخر او بعلة واحدة بتوسط الاخر فاذن لا بد ان
يكون احد هذين المتلازمين اقرب صدورا من العلة الموجدة وقدم ان الواسطة
في الصدور ولا يمكن ان يكون هي المادة لما سبق من الوجوه الثلثة البرهانية وتعينت
الصورة للسببية لكن الشيخ استانف في الكلام لنفي السببية عن المادة ههنا بوجه
اخر وهو ان المادة لو كانت موجبة للصورة لكانت موجبة بوجود ما تستكمل به
فيلزم ان يكون شيء واحد كاملا ومستكملا وموجبا وقابلا لان المستكمل بما هو
مستكمل قابل وبالقوة من حيث هو موجب لوجود شيء كامل وبالفعل ومحال ان يكون
شيء واحد من جهة واحدة يكون بالقوة وبالفعل جميعا ويكون مصورا لما يتصور به
وناقشا لما ينتقش به وبمثل هذا الوجه اثبت الحكماء للنفس التي يتصور في الفكر

بصورة عليه معلا عقليا مصورا للنفوس بالصورة العقلية فاذن يلزم من ذلك
ان يكون الهيولى لاحقا لازما لاحد هذين الجوهرين وذلك لان الاخر هو كمال زايد على
ذات الجوهر القابل وربما يوجب فيه اثارا من باب الاعراض والحركات كالطبيعة
المحركة للمادة حركات في الوضع والاين وغيرهما فيكون ذلك الامر الكمالي هو الصورة
الاولى ويعود الكلام جذعا الى سبب وجودها فيترتب عند الصورة الاولى لانها
فيكون الصورة تمام التقدم الذاتي على الهيولى ولما علمت ان جهة القوة للهيولى
وجهة الفعلية للصورة فلا يجوز لاحد ان يقول ان الصورة في نفسها امر بالقوة ويصير
موجودة بالفعل بالمادة لان حامل القوة هو الهيولى فحقها ان يكون هي بنفسها
بالقوة وحامل الفعلية الموصوف بها هو الصورة فحقها ان يصير به الهيولى
بالفعل بعد ان كانت بذاتها بالقوة ولو عكس الامر بينهما لكان من حق ما يسمى صورة
ان يسمى مادة وبالعكس لانه انقلبت حقيقة كل منهما الى صاحبه وهو محال ثم ان الصورة وان لم يكن
يفارق المادة لكنها ليست متقومة بالمادة بل بالعلة المفيدة لهما معا والمفيدة لهما
بتوسطها والمفيضة للصورة على الهيولى والمصورة لها بالصورة وبوجه اخر يتقوم
كل منهما بالاخر اما المادة فبالصورة المطلقة من جهة الايجاب والوجود واما
الصورة بالهيولى وقد مر ان الصورة علة قوامها والعلة لا يتقوم بالمعلول فكيف
يقوم العلة بما يتقوم به المعلول لا شيئان اثنان يتقوم كل منهما بالاخر بان يفيد
كل منهما وجود الاخر لانه يلزم الدور وقد بانت استحالته وفي بعض النسخ ولا شيئين
اثنين وهو ايضا صحيح اذ التقدير وقد بينا ان شيئين اثنين الى اخره وانما قيد التقويم
فيهما بالافادة لئلا ينتقض بتقوم كل من الهيولى والصورة الشخصية بالاخرى
لان الهيولى لا يحتاج اليها في الافادة والايجاب والصورة لا تفتقر الى الهيولى
في ان يكون حاملة تشخصها وقابلة وجودها الشخصي قال وتبين لك الفرق
بين الذي يتقوم به الشيء وقد مر بيان هذا الفرق وكما ان المقارنة بين الشيئين
لا ينافي سببية احدهما للاخر فكذا لا يستلزم المقارنة كون احدهما سببا للاخر
فالصورة علة للهيولى ان كانت مقارنتها ليست الهيولى علة وجودها وان
قارنتها ولا كونها في الهيولى مما يتقدم على كونها موجودة في نفسها فان بعض الاشياء

ذات جوهرين باحدهما تصور وتوجب وبالاخر تتصور وتستعد فيكون جوهر الهيولى

فالمادة المتصلة بالصورة المطلقة من جهة التشخص والهيولى من جهة التقوم والوجود وكيف تتقوم الصورة ٣

امور يتوقف وجودها في نفسها او لانفسها على وجود ما يضرب لغيرها من الاعتبار وبعضها
ليس كذلك فالعرض وجوده في نفسه متقوم بوجوده مقارنا للموضوع والمعلول وجوده
لنفسه متقوم بوجوده مضافا الى علته وليس الامر في العلة والموضوع كذلك
سواء قارنه العرض او لا وهكذا حكم طبيعة الصورة بالقياس الى المادة فالمقيم للشيء
بالفعل والمفيد لوجوده على ضربين منه ما هو مفارق ومنه ما هو مقارن وان لم يكن
مقوما به كالجوهر الجسماني للاعراض سواء كانت لاحقة او لازمة والكيفيات المزاجية
التابعة للاعراض قال وتبين بهذا ان كل صورة توجد في مادة الجسمية فبعلة ما توجد
اه قد ثبت وتحقق مما ذكره ان كل صورة جسمانية سواء كانت مادتها الهيولى الاولى او المادة
الجسمية بما هي مادة جسمية وسواء كانت لازمة كالفلكيات وحادثة كالعنصريات البسيطة
او المركبة يحتاج الى علة منفصلة اما الحادثة فهو ظاهر لان المادة لو كانت بسببها لكانت
لو استبعادها دايما واما اللازمة فلان نسبة المادة الى كل صورة من حيث ذاتها نسبة واحدة
فلا تخصص لها بنوع من الصور فلا بد في تخصيصها بها من علة مخصصة ولان المادة قابلة
محضة ليست بموجبة ولا فاعلة ولانها في ذاتها مبهمة بالقوة انما تعينت بالفعل بالصورة
ولغير ذلك من الوجوه وسيتبين هذا المط في مواضع اخرى من هذا الفن منها في مباحث
القوة والفعل ومنها في مباحث العلة والمعلول ومنها في مباحث الماهية ومما يجب ان
يعلم ان الصورة وان كانت بما هي صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذي سبق لكنها
ما يفتقر من جهة تعينها الشخصي وما يلزم تشخصها من التناهي والتشكل وغيرهما من الاعراض
والحركات والانفعالات اذ لا يخرج جسم من الاجسام من تجدد حالة في ذاته او في لوازم
ذاته فيفتقر الى قوة استعدادية وقابل ذي قوة فالصورة سواء كانت حادثة او باقية يحتاج
الى مادة فكل من المادة والصورة يفتقر الى اخرى بوجه اخر كما سبقت الاشارة اليه
وههنا بحث هو ان للقايل ان يقول ان تشخص الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية منكثرة
الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة فلان المادة ان كانت تشخصها بذاتها كما يدل عليه
ظ كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا متعينا بالفعل وهو مح وان كان تشخصها بمادة
اخرى يعود الكلام الى كيفية تشخص مادة المادة فيتسلسل وان كانت متشخصة بالصورة يلزم
الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة فان

فان العلة موجودة في نفسها لنفسها سواء يوجد عنه المعلول او لا والموضوع موجود كذلك ٣

معنى لا اولا انها تتشخص الهيولى من حيث هي قابلة للتشخص ولما يلزم من الاعراض
المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى كما مر هي القابلية والاستعداد وهذا
معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما تتشخص بالمادة اي يحتاج الى قابل يقبل الهوية
التشخصية او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تتشخص المادة بالصورة نفسها
مما يتعين به الهيولى كما ان السواد نفسه مما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها
قابلية للصورة المتشخصة والصورة بنفسها لا بتشخصها علة فاعلية لتشخص الهيولى واما
الصورة بتشخصها فهي العلة لكون الهيولى جوهرا خاصا متشخصا بالفعل غير جوهريته
الناقصة وتشخصها الناقص المستمر فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة ثم للقائل ان
يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالاخرى على اي جهة كان غير صحيح لانه يتوقف
على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وذلك متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق
غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى غيره والجواب عنه
بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل
منهما موجودا والا لكان للماهية وجود اخر ويتقدم وجودها ويلزم الدور والتسلسل
نعم ههنا غير صحيح لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية والنقض
بحال الماهية والوجود غير وارد لانهما ليسا في الخارج امرين متعددين منضم ومنضم
اليه بل اثنينيتهما بضرب من التحليل في الذهن بل الجواب بمنع المقدمة السابقة وهي
ان الشيء المطلق غير موجود فانها غير صحيحة والصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود
واما المطلق لا بشرط الاطلاق والتقييد فهو موجود عند الحكماء والحاصل ان الماهية
يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق فهي باحد
الاعتبارين موجودة خارجا وذهنا وبالاخر غير موجودة الا في الذهن واللازم
فيما نحن فيه هو الاول وهو الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم تدبر
واعلم ان في هذا المقام اشكالا يرد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على المادة
وتقدمهما على الجسم وتقدم الجوهر المفارق على الجميع وهو انكم قلتم ان الوجود ليس
بجنس لما تحته لو فرض وحمله عليها بالتقدم والتاخر فيجب ان يصح ان لا يكون الجوهر
جنسا للهيولى والصورة والجسم والمفارق لان بعضها اقدم بعض فليس حمل

الجوهر عليها بالسوية بل بتقدم وتاخر والجواب على ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس
ان التقدم والتاخر في معنى ما اما ان يكون بحسب نفس ذلك المعنى لنفس ذلك المعنى حتى يكون
ما فيه التقدم نفس ما له التقدم وما به التقدم وهو غير جائز عند الحكماء المشائين و
مجوزه بعض الاقدمين وبعضهم صاحب المطارحات ومن تبعه كما ان طبيعة الوجود
عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك المعنى لغير ذلك المعنى كتقدم الجوهر
على العرض في معنى الوجود ويعبر لغيره بمعنى الوجود وهو ماهية وماهية العرض واما
ان لا يكون بحسبه ولا لنفسه كتقدم نوع من جنس الجوهر على نوع اخر وشخص منه
على شخص اخر كتقدم عقل على عقل اخر في الوجود بالوجود لا في معنى الجوهرية
وكتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في الانسانية
بل في الزمان بالزمان او في الوجود بالوجود وليس الوجود داخلا في معنى الجوهرية
ولا الزمان والوجود داخلين في معنى الانسانية واما معنى الجوهر وحمله فبالسواء
في انواع الجوهر وكذا ايضا الانسانية وحملها على زيد وعمرو واب وابن على السوية
ان كان وجود هذا الجوهرية بهذا النوع الجوهري قبل وللاخر بعد بالذات ووجود
الانسانية للاب قبل وللابن بعد بالزمان وبالجملة لا سبب لكون زيد الذي هو الابن
انسانا لا الابوة ولا غيره وكذا لا علة لكونه انسانا جوهرا اذا علمت هذا فقد علمت
ان علة الجسم علة لكونه جوهرا او لا ان شيئا من الهيولى والصورة او المفارق
علة لجوهرية الجسم ولا لجوهرية الجسم ولا ان شيئا من جزئي الجسم فانه جوهر متقدم
على الجسم ولا الصورة فانها جوهر بسبب الهيولى ولا لجوهريتها ولا الجسم من حيث
جوهريته متاخر عن اسبابه فهذه الاشياء ليست اسبابا لجوهرية الجسم وايضا حمل الجوهر
على الهيولى والصورة متقدم على حمله على المتقوم بهما وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية
الهيولى والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتاخرات كلها من جهة الوجود ولا من
جهة الماهية وجنسها فعلة الهيولى ليست في ذاتها جوهرا قبل الهيولى بل في انها موجودة قبلها
وكذا ليست الهيولى والصورة متقدمتان في انهما جوهرين على الجسم بل الكل على السواء في نسبته
الجوهرية اليها انما التقدم والتاخر والعلية والمعلولية في اقسام الجوهر في الوجود لا في
والعجب من بعض اجلة المتاخرين ومن يحذو حذوه حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود

ومعلولاتها الجوهرية على السواء
فليست جوهرية شيء علة لجوهرية
شيء اخر حتى يتصور الجسم الجوهرية

وجعل المجعول والجاعل نفس المهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتاخر في الذاتيات
فيلزمهم التناقض في كون جوهر علة لجوهر آخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين
فلما زعموا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم
والتاخر والشدة والضعف جوهر اقدم واشد في انه جوهر من جوهر آخر وجعلوا جواهر
هذا العالم بصورها النوعية كظلال لجواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل
عندنا راجع الى الوجود ومراتبه في الشدة والضعف والعلو والدنو والله ولي
التوفيق **المقالة الثالثة** الغرض في هذه المقالة البحث عن احوال انواع المقولات
التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق مهيات اقسامها
الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الموجود بما هو موجود
فحري بنا ان نذكر في هذا العلم من هذه الحيثيات الوجودية **فصل** في الاشارة الى ما ينبغي
ان يبحث عنه من حال التسع في عرضيتها والاشارة اليها المقصود في هذا الفصل
هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظن بعض في المقولتين منها اعني الكم والكيف
واعلم ان العرضية عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهر كانها عبارة
عن نفس المهية المشتركة بين الجواهر فالجوهر ذاتي لما يعلل فكون الشيء جوهرا لا يحتاج الى
الاثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرض عرضي لما تحته بمعنى
عارض المهية لا عارض الوجود وكثير من لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان مثل
الوجود والوحدة ومعنى العرض عوارض خارجية كالاقسام الاعراض مثل السواد
والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية قسم من الوجود والوجود عين المهية
خارجا وغيره بتصور بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك
ان يكون اثبات الوجود للاعراض مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين
وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود ومطلق الوجود
اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا يوجبه فبعد اثبات
كون الشيء داخلا في مطلق الوجود يفتقر الى استيناف بحث عن اثبات وجوده الخاص
ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ تابعا للحكماء **قال**
فنقول قد بينا مهية الجوهر وبينا انه مقوله على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة وعلى الصورة

ان الشيخ قد بين رسم الجوهر وخواصه الملازمة وبين حدود اقسامه الخمسة الاولية التي كل منها
جنس واحد تحته انواع كثيرة وهي العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى وكان بعد التعريف
والتحديد بصدد اثبات اقسامه فاثبت بعضها الى الآن وهي الثلثة الجسمانية وبقي البعض
وهما العقل والنفس اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة لانه قد ابطل تركبه من الجواهر المتفاصلة
واذا ابطل ذلك ثبت بطلانه اذ لا انفصال ذاتي للجسم ومبدأ فصله الذي هو قابل
فرض لا ابعاد لانه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة
الى استيناف نظر اذ اثباتهما وكيفية تعلق كل منهما بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة
عنهما جميعا على الوجه المذكور واما المادة والصورة فقد اثبتهما واما العقل فقد اثبته
هيهنا من حيث مبدئيته للصورة ومبدئيته للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها
بوجه ولكن لا بالفعل بحسب الخصوص بل بالقوة القريبة من الفعل لانه يتحقق وجوده كما
العقلي بمقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة كما انه ذلك
المبدأ لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا
والكل باطل اما الثلثة الاول فظاهر لانها معلولة له وعلة الجسم ومبدأه لا يمكن
ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام ينتقل الى سبب وجودها فيتسلسل ويدور
ولان تاثير الجسمانية بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم
وجزؤه لا يمكن ان يكون علة الجسم آخر ولا لجزئه واما النفس فهي ايضا مفتقرة في فعلها الى
الجسم فلا تاثير لها فيما يفتقر في تاثيرها اليه واما العرض فان كان من عوارض الاجسام
والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا للمفارق فاستلزم وجود المفارق فصح وجود
الجوهر المفارق على اي الوجهين وسيجيء اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة على انه
قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة الحاجة في خروج النفس من حد العقل
بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النقصان العقلي الى كماله
لا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج آخر
يكمله ان كان عقلا بالقوة فيلزم الدور او التسلسل فينبغي ان يقع الانتقال في البحث من
ما وقع من تحقيق احكام الجوهر واثبات اقسامه الى تحقيق الاعراض واثباتها واثبات
اقسامها الاولية واحكامها الذاتية **قال** فيقول ان المقولات العشر فقد تقدمت صفتها

فى افتتاح المنطق اه قد وقع فى قاطيغورياس المنطق تعريف المقولات العشر واما اثباتها انها موجودة واثبات جوهرية ما كان منها جوهرا وعرضية ما كان منها عرضا فليس شى منها على المنطقى بما هو منطقى بل تمام ذلك من وظيفة الفلسفة الاولى فههنا شرع الشيخ فى بيان عرضية المضاف وما فيده بالحيثية لئلا يتوهم ان المراد بالمضاف المشهورى فانه قد يكون جوهرا كذلك الاعراض النسبية الباقية وهى الاين والمتى والوضع والفعل والانفعال فانها ايضا مما لا شك فى عرضيتها وكونها لا لانها امور هى فيها كالشى الموجود فى محل يستغنى فى وجوده عن ذلك الشى والذى يتوهمه بعضهم من ان الفعل من جملتها ليس موجودا لا فى الفاعل الموصوف به بل فى المنفعل منه فليس بقادح فى المقصود ههنا من كونه عرضا موجودا فى الموضوع سواء كان فى الفاعل او فى المنفعل وان كان ذلك التوهم فى نفسه باطلا فان المراد من الفعل الذى هو المقولة ليس الامر الصادر عن الفاعل بل نفس تاثيره التجددى ولذا اتى يعبر عنه بان يفعل ليدل على المفهوم التجددى الزمانى واما لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها مقولة اخرى فى نفسها غير الوضع الخاص وبالجملة فحكمها فى ظهور عرضيتها مما قدمه عليه من ما ذكروا واعلم ان صاحب التلويحات ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد مستدلا بان النسبة مفهوم واحد عرضى داخلة فى مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وعنده ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة وكثيرا ما يستظهر بسبب المنهج المنتجب ان لا حجة لدى برهان حصر المقولات ونحن على حجة فى كون السبعة مشتركة فى امر ذاتى هو مطلق النسبة مقدوحة ويخصوص ذلك ان النسبة بما هى نسبة ليست معنى مستقلا فى نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين وهذا لا يخفى على متامل فاذن لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتى لزم ان يكون لاطرافها ايضا جنس واحد وليس كذلك واما كون الحركة مقولة اخرى فقد ابطلناه ايضا فى الاسفار قال فبقى من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس بعرض من مقولتان الذى وقع الشك فى عرضيته من المقولات لعرضية ليس الا مقولة الكم ومقولة الكيف فان جماعة من الناس ذهبت الى جوهرية الكم وهؤلاء تشعبوا فرقا ففرقة ذهبت الى جوهرية الكم المتصل القار فجعل الخط والسطح والجسم التعليمى جواهر

القائم ص

الحدوثى ص

لان التحقيق ص

بل جعلها مع كونها جواهر مبادى الجواهر الطبيعية وفرقة قالت بجوهرية الكم المتصل الغير القار فجعلت الزمان جوهرا ومنهم من رفعه عن هذا الحد فجعله جوهرا مفارقا وبعضهم ممن اجازه عن حد الامكان فجعل الزمان واجب الوجود وفرقة اخرى ممن راى الجوهرية فى الكميات المنفصلة وهى الاعداد وجعلها مبادى الجواهر ولا يبعد ان يكون هؤلاء والذين جعلوا الخط والسطح والجسم جواهر هم اصحاب القول بالجواهر الفردة المنكرين لما سوى الاجسام من المفارقات فيكون الوحدة والعدد غير موجودين لا ذوات لا اوصافا وهى مبادى الموجودات الطبيعية واحوالها الجسمية ويحتمل ان يكون احدهما وهم القائلون بجوهرية العدد هؤلاء دون الاخرى ويكون القائلون بجوهرية العدد هم اصحاب فيثاغورس الذين جعلوا المبادى العقلية نفس الاعداد وواجب الوجود نفس الوحدة ويمكن تاويل كلامهم على ما يوافق الحق كما حملنا عليه كما سنشير اليه فى مقامه واما الكيف فمن الناس من هم جماعة من اوائل الطبيعيين ومنهم اصحاب الخليط ورهط من المتكلمين كاصحاب النظام من المعتزلة زعموا ان الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروائح ليست هى نعوتا ومحمولات بل هى ذوات جوهرية تخالف الانواع فاللون جوهر مقوم المبصرات والطعم جوهر اخر مقوم المذوقات والرائحة جوهر اخر مقوم المشمومات وكانه ليست عندهم المبصرات والمطعومات والمشمومات امورا زائدة على حقايق الاجسام المبصرة المذوقة والمشمومة بل هى مركبة منها متقومة بها تقوم الشى بالاجزاء الخارجية لها قال فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيفية الاخرى فبها ان تورد فى العلم الطبيعى كانا قد وفينا ذلك انما كان البحث عن احوال اقسام الكيفية حريا بان يذكر فى العلم الطبيعى لان اكثرها امور مفتقرة فى وجودها وحدودها الى المادة الجسمية وان كان بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق وامثالها مما يمكن ان يوجد لا فى الاجسام ولا فى النفوس المتعلقة بها اذ البحث عن ذلك البعض فى الطبيعى لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن يمكن العالم الالهى ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلى بحيث يصير من احوال الموجود المطلق كما فعلنا لكن قد تكلم عن كثير من احوالها فى الطبيعيات على الوجه الخاص اللايق بها وعن كثير منهما فى هذا العلم على وجه يليق به قال واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن ذهب الى

يحتمل ص

ان المتصلات هي جواهر ومبادى الجواهر اما القول بجوهرية الخط والسطح والنقطة ففي غاية السقوط لان هذه الامور اطراف ونهايات بحركتها يعقل الخط بتوسط الخط تعقل السطح وغيره فهو فاسد لا وجه له وكذا صح قولهم ان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالية الخاص فقد مر ان وحدة المتصلات بما هي متصلات ليست الا مقيلها سواء كانت سطوحا او خطوطا او غيرهما وكذا قولهم ايضا ان النقطة وحدة ما ذات وضع لا يخلو عن وجه صحيح ان كانت لها وجود وان كانت محض الانقطاع والنهاية فلا ومن ذلك قولهم ان الوحدة علة كل شيء فان اراد وا بها الوحدة الواجبية التي هي صرف ذاته تعالى فصح كونها علة كل شيء واما الفاسد فمن ذلك قولهم او لما يكون ويحدث عن الوحدة العدد فان العدد هي كثرة متالفة عن الوحدات المتماثلة وهي لا يكون الا في الماديات فكيف يكون هي اول الحوادث وكيف يكون هي متوسط بين الوحدة بين كل شيء وكذا قولهم الخط اثنوة وضعية وكذا قولهم والسطح تثليث وصغير والجسم رباعيه وصغيرة وكذا ما تدرجوا اليه كلها بحسب النظم امور باطلة لا يمكن تصحيحها بالبيان الفاسى قال فيجب علينا او لا ذلك يحيل ان تبين ان المقادير والاعداد من الاعراض ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك يجب ان نعرف حقيقة انواع الكثير معناه واضح وفي التقديم والتاخير في هذه المقاصد الثلثة ان بيان ماهية الشيء وتعريفها وتحديدها ونفيتها الذي هو ايضا من باب القول الشارح اقدم من اثبات نحو وجودها وكونها من الاشتغال باثبات نحو وجود الشيء ومعرفته بالبرهان ايحرى بالتقديم من الاشتغال بدفع شكوك المشككين لان المقصود في الاول تكميل العارف بنفسه وفي الثاني فانما اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل النفس اهم من اصلاح الغير فيكون اولى بالتقديم قال والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد فانه يجب علينا ان نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع لشيئين احدهما انه لما كانت مساوقة للوجود وهي كالوجود من المعاني الوجودية الشاملة فينبغي ان نبحث عن حقيقتها وعن اقسامها بعد البحث عن طبيعة الوجود وتعريفها واقسامها الاولية من الواجب والممكن والجوهر والعرض فاللائق بهذا البحث والتعريف ان يقع في هذا الموضع اذ قد وقع الفراغ ههنا عن معرفة الواجب والممكن وبما هما خاصتان للوجود وعن معرفة الجوهر والعرض وبما

هما خاصتان للكمي وعن تعريف الاقسام الحاصرة للجوهر وعن اثبات بعضها والاشارة الى البعض فالمناسب ان يقع الخوض في معرفة الواحد بما هو واحد واقسامه الحاصلة من جهة الوحدة لهذا الوجه ولوجه آخر نذكره وهو ان البحث عن اقسام العرض واجناسه العالية مما يقع اولا في الكم والواحد كالمبدا الفاعلي للكم المنفصل بوجه كالمبدا الصورى للكم المتصل بوجه وهو مبدا لهما جميعا بوجه آخر اما كونه كالمبدا الفاعلي للعدد فان طبيعة الواحد تفعل بتكررها وامثالها الكثرة والعدد واما كونه كالمبدا الصورى للمتصل الكمي فلان المتصل انما هو متصل حقيقة لا اتصال له الا لاتصال صورته وليس الاتصال الا نوع من الوحدة كصورة الامر المتصل وكالعلة الصورية للمجتمع من الشيء واتصاله واما مبدئيتها بالوجه الاخر فلان العدد كونه عددا انما هو قابل للعد وان المقدار كونه مقدارا بانه قابل للتقدير والمساحة فالعدة المساحة لا يمكنان الا بما فرض واحدا سواء كان حقيقيا او اضافيا مقداريا او عدديا واعلم ان العاد كالماسح يطلق على معنيين احدهما الجزء الواحد من العدد الذي اذا اسقط منه مرة اخرى لم يبق منه شيء سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عددا واحدا من حيث كونه واحدا فالواحد الحقيقي عاد كل عدد وكذا الخمسة مثلا عاد للعشرين مثلا فانه اذا اسقطت الخمسة اربع مرات من العشرين لم يبق منها شيء فيقال الخمسة عادة للعشرين والعشرون بعدة امثال الخمسة وكذا حكم المساحة في المقدار من جهة ما يفرض في اجزائه شيء به يستعلم كمية مقداره فيكون ذلك ماسحا بهذا المعنى وثانيهما الذي يفعل العدد ويستعلم كمية العدد بما يجعله واحدا من اجزائه فهو بالحقيقة العاد والمبدا الحقيقي للعدد الا الواحد لانه كالالة التي بها يفعل الفاعل العدد وعلة كالذراع للمساح وهذه الفاعلية لا يتحقق في شيء من الموجودات الا في النفس الناطقة لان العقول اجل رتبة من هذا الاستعمال الجزئي والحيوانات مواد وبها ادنى منزلة من ان تفعل فعل الحساب فالعادة الماسح مخصص في الناطقة فان كون الواحد مبدا للعدد انما يصح بالمعنى الاول وهو مبدائية الالة لا مبدائية الفاعل قال في الكلام في الواحد فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو اه قد اشرنا الى ان الوحدة والوجود متساوقان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه موجود يقال عليه واحد متوافقان في الشدة والضعف و

مكملاً وجوده اقوى كانت وحدته اتم ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد
وليس كذلك بل هما واحد وهو الذي لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية
ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه فلو لم يقيد بهذه الحيثية
لم يندرج اقسام الواحد الغير الحقيقي فيه الواحد يقال على اشياء بالتشكيك بالشدة
والضعف والتقدم والتاخر وتلك الاشياء كلها واحدة بالذات مع اختلافها في تمامية
الوحدة ونقصها وتقدمها وتاخرها وهي كلها غير الواحد بالعرض فانه في ذاته كثير وله
وحدة عارضة بل نقول من راس الواحد على قسمين احدهما الواحد بما هو واحد الذي هو
نفس الواحد لا شيء ذلك الشيء هو الواحد فهو وحدة وواحد باعتبارين على قياس الوجود
الذي هو بحت الوجود فيقال له الوجود والموجود باعتبارين وذلك لحوق الاشياء بالوحدة
وثانيهما الشيء الذي هو الواحد وهذا على ضربين حقيقي ويقال له الواحد بالذات وغير
حقيقي ويقال له الواحد بالعرض وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات متوافقة في امر واحد
هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء الاشياء او عارضة لها او لا مقومة
ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يقال نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن
واحدة اي هما واحد في النسبة والاول قد يكون جنسا لها فيقال ان الانسان والفرس مثلا واحد
في الجنس اعني الحيوانية وهذا الاتحاد في الفصل كالناطق في ... والثاني اما ان يكون
موضوعا لها كالكاتب والضاحك المتحدين في موضوع واحد المحمولين عليه والموجودين فيه
كقولنا الانسان كاتب وضاحك وكقولنا زيد طبيب كابن عبد الله فهو الاتحاد بالموضوع
فيقال هما واحد في الموضوع وقد يكون محمولا لهما وهو الاتحاد بالمحمول كالقطن والثلج
المتحدان في البياض الابيض المحمول عليهما اشتقاقا او مواطاة واما قول الشيخ وذلك اما
موضوع ومحمول عرضي فينبغي له ان يبين جهة الوحدة فيهما واتم من اي جهة يقال ان زيدا
وابن عبد الله وزيدا والطبيب واحد والحق ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرضي
الوجود بالعرض واعلم ان لاقسام الواحد الغير الحقيقي اسامي مخصوصة فالمشاركة والاتحاد
في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة
وفي الاضافة مناسبة وللمناسبة انواع كثيرة كالمحاذاة والموازاة والمواخاة والمضا...
والمناجاة وغيرها من اقسام الاتحاد في النسبة وهذا الاتحاد بالقياس الى نفس النسبتين

لحيث المفهوم
لحيث المصداق والفرد لا
والمعنى فبالحق ان بحث عن احوال
الواحد بما هو واحد ...

مماثلة وبالقياس الى المنتسبين مناسبة وعلى هذا القياس في اكثر اقسام الواحد بالمحمول كالمتشا...
فانها ايضا تابعة للاتحاد بين العارضين في النوع اي نوع كان ومتساويان من حيث الاتحاد
في خصوص هذا النوع وكذا اذا اطلق المتشابه على نفس الكيفيتين وعلى هذا القياس في غير
ذلك فهذه كلها من اقسام الواحد بالعرض واما الواحد بالذات فمنه واحد جنسي ومنه
واحد نوعي وهو بعينه واحد فصلي هذا اذا كان المعنى النوعي مركبا حده في الذهن من جنس و
فصل ويمكن ان يوجد نوع بسيط لا جنس له فلا فصل له فيكون واحدا نوعيا فقط ومنه
واحد شخصي ومنه واحد عددي اي شخصي ومنه واحد مادي والواحد العددي منه واحد
بالاتصال ومنه واحد بالتماس فهذه اقسام الواحد بالذات والواحد الحقيقي لانها
متفاوتة في الكمال والنقص والشدة والضعف فكلما وجوده اقوى واكمل فوحدته كذلك
والوجود الشخصي على تفاوته اقوى من الوجود النوعي فكذلك وحدته اقوى من الوحدة النوعية
والوجود النوعي اقوى من الوجود الجنسي فكذلك الحكم وحدتهما وكل جنس هو اقرب فهو بالاضافة
الى الابعد اقوى تحصلا ووحدة ثم الوحدات الشخصية بعضها اقوى من بعض فالوحدة في المفارقات
العقلية على تفاوتها اقوى من وحدة النفوس ووحدات النفوس على درجاتها اقوى من وحدات
الصور النوعية وهي من وحدة الصور الاتصالية واضعف الجواهر وجودا ووحدة هي المادة
واضعف الاعراض هي النسبة واضعف الجميع وحدة هو نفس العدد لان وحدة الكثرة ووحدة
الكم المتصل بالفعل هي نفس قبول الكثرة والقسمة بالقوة فافهم هذه المعاني فانها عظيمة الجدوى
وينفع بها الوقوف والعثور على امور يسهى فيها الاكثرون والاطلاع على منشا غلطهم
وسهوهم فمنها ان كثيرا ما يقع الاشتباه بين الواحد بالجنس والواحد الجنسي فان الاول
من اقسام الواحد بالعرض والثاني من اقسام الواحد بالذات وكذا الفرق بين الواحد بالنوع
والواحد النوعي في ان احدهما واحد بالعرض والاخر واحد بالذات فان المعنى الجنسي في نفسه
واحد وحدة ضعيفة يشترك فيها الكثير وكذلك الواحد النوعي له وحدة مبهمة الا انه اقوى
من الجنس القريب وحدة واقل ابهاما منه وهو من الجنس البعيد وهو من الابعد وبالجملة
وحدتها وحدة المعاني والماهيات وهي عبارة عن تعينها وكليتها واشتراكها وهذا التعين هو نحو
وجودها في الذهن ووحدة الاشخاص هي وحدة الوجودات الخارجية والوجود الخارجي
اقوى من الوجود الذهني لانه كالشبح والمثال الخارجي ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد

المنتسبين ٣
فالاتحاد بين الكيفيتين هو المماثلة
واذا نسب الى الموصوفين بها
فسمى بالمتشابه وكذلك الكميان
المتحدان في الكمية هما متماثلان
والمعروضان لهما متساويان وربما
يقال للاولين متماثلان من حيث
اتحادهما في النوع ٣ ٣ ٣

والواحد بالنوع

بالجنس والواحد بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات ثم لا يخفى ان
الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما اخر وكذا اعتبار القرب والبعد
لانه يخل بالمقصود ويفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة في الكمال والنقص و
لا فائدة ههنا في احد الاعتبارين لم يكن في الاخر فيكون مرتبة خاصة من الوحدة كوحدة
الجنس القريب قوية او ضعيفة لا يختلف بان يعتبر كونها نوعا اضافيا بعيدا او جنسا
قريبا والذي يؤثر ههنا ليس الاعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد
المحصل الشخصي سواء كانت جنسا او نوعا اضافيا فلا اثر للخلاف في هذا الاعتبار
الا مجرد اختلاف العنوان والتسمية قوله ومعلوم ان الواحد بالجنس بما هي طبيعة مبهمة
غير محصلة وان الانواع المشتركة كثيرة بالذات واحدة بالعرض وجهة وحدتها في الجنس
وكذا الموصوف بالذات بالواحد النوعي ليس الا طبيعة محصلة نوعية نوعا قريبا واما
الافراد الواقعة تحتها فهي كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام الشيخ ههنا في الواحد
بالذات وهو ما لا يكون موضوعه كثيرة مشتركة في واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير
بالنوع لانه كاقسام الواحد بالذات فان الاشخاص بما هي اشخاص كثيرة واختلافها
بالمشخصات فالاشخاص بما هي اشخاص ذوات متشخصة يكون المعنى النوعي خارجا عنها
فيكون اتحاد الثبوت الشخصي اتحادا عرضيا اي بالعرض وكذا اتحاد الانواع في الجنس
ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان كثيرا بالعدد وقد يجوز
ان لا يكون فالفرق بين الابهام الجنسي والابهام النوعي ان الابهام الجنسي من جهة المعنى
والماهية فماهية الجنس ماهية غير محصلة ولانا نرجعه الى العقل يحتاج الى انضمام معنى اخر
اليه ليتم معناه عند العقل واما المعنى النوعي فهو معنى محصل عند العقل لا يحتاج الى ضميمة
معنوية فان كان وجوده وجودا عقليا فلا تعدد فيه اصلا وان كان وجوده وجودا عينيا
قابلا للاشارة الحسية فلا يخلوا اما ان يكون تام الوجود في نوعه بحيث يكفي امكانه الذاتي
لقبول الوجود من موجده ولا يتوقف وجوده على استعداد مادة وحركة وزمان فهو ايضا
نوعه منحصر في شخصه وان نسبة المادة ليس لاجل انه في اصل وجوده وتشخصه يحتاج اليها
او الى مخصص استعدادي يقع فيها بل قرانه بها وحاجته اليها لاجل بعض فاعليته وتاثيره
وحركاته لا نفعاله واما ان يكون ناقص الوجود محتاجا الى مورد خارجي من حقيقته ليحصل

في الجنس في اقسام الواحد ليدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا اطلاق الجنس اعتبار المعنى الاضافي وتخصيصه بالقريب ما بعد ٢٢

كثيرا بالمعنى اه قد علمت ان الموصوف بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس ٢٢

الخارج فلا بد في وجوده النوعي ولا يدوم الا بتلاحق احاد من نوعه حسب تلاحق اسباب
وتعاقب استعدادات فللنوع ابهام بالقياس الى امور حسية خارجة فهذا هو السبب في
ان الواحد بالجنس لا بد ان يكون كثيرا بالنوع لان معناه معنى مترددد بين معان غير حاصلة عن
تمام معناه وان الواحد النوعي يمكن ان يكون واحدا بالعدد ويمكن ايض ان يكون كثيرا بالعدد
فاذا كان واحدا بالعدد فيكون له ضربان من الوحدة الوحدة النوعية من جهة ماهيته والوحدة
العددية من جهة وجوده والشيخ امر في تبيين هذا بالتامل فيما شئنا من البحث عن معنى الكلي
ويذكر مواضع سلفت من المنطق وغيره وانما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون
واحد من جهة وفيه كثرة ايض من جهة اما الحقيقي فهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقطاه
قد اشرنا الى ان الوحدة الشخصية من جملة الوحدات مما يقع فيها اختلاف كثيرا بالكمال والنقص
وقد علمت الوحدة بالعدد الوجود وعينه فوحدة المفارقات الشخصية وحدة كاملة غير قابلة للكثرة
العددية كما ان وجودها غير قابلة للفساد ووحدات الجسمانيات وحدة ضعيفة لا يخلو قبول الكثرة من
جهة اخرى فمن جملتها وحدة المتصلات وقد سبق ان المتصل يطلق على الحقيقي وغير الحقيقي والمتصل
الحقيقي ما لا يوجد فيه حد مشترك لاجزائه وعلمت ان هذا المعنى المقدار بالذات وما يتقدر
وهو الموضوع بسبب ان يتصل المتصل بهذا المعنى هو نحو وجوده والمتصل الغير الحقيقي ما يكون
اتصاله بتماس بين امرين او لصوق يوجب التلازم بينهما في الحركة لعسر الانفكاك اذا تقرر هذا
فالواحد بالاتصال الحقيقي احق بالوحدة من المتصل الاخر في الامر لان الكثرة فيه بالقوة لكن وحدته
بعينها هي قوة كثرته وهو اما ان يكون نفس المقادير كالخطوط والسطوح والاجسام المقدارية
او صورا مقدارية كالماء والسماء وغيرهما فاذا كان خطا لا بدان لا يكون له زاوية وهذا القدر
غير كاف في الاتصال الحقيقي فانه اذا اتصل راس خط براس خط اخر بحيث لا زاوية بينهما بل
كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلا واحدا في الحقيقة بل في الاشارة
الحسية فقط فينبغي ان يقال المتصل في الخطوط ما لا يكون له نقطة في الوسط بالفعل وفي
السطوح ما لا يكون بين اجزائه خط بالفعل وفي الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل
وبعد المتصل الحقيقي في الوحدة هو المتصل الحقيقي في الوحدة هو المتصل الاضافي في جميع
افراده بحيث يكون فيها كثرة بالفعل وهو ايض متفاوت في الوحدة فما يمنع الكثرة لشدة الانفصال
قوة الاتصال الحقيقي اولى بالوحدة مما لا يكون كذلك كالمركب من الاجسام المختلفة الصور

فما يلي المتصل الحقيقي هو الذي فيه كثرة بالفعل من آحاد نوصرا الا ان اطرافهما يلتقي عند حد مشترك
مثل مجموع الخطين المحيطين الزاوية بل مجموع الخطين المتلاقيين على طرف مشترك من غير زاوية
ويليه ما يكون امورا متخالفة متماسة اطرافها مثلا فيه معسرا انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام
فيكون لها اتحاد في الحركة لكن الحق ان وحدة حركتها تابعة للالتصاق الواقع بينهما وهو
ضرب من الوحدة لان اتحادها تابع لوحدة تحركها وذلك كالاعضاء الحيوانية والالتحام
اذا كان طبيعيا كما في اعضاء الحيوان اولى بالوحدة منه اذا كان صناعيا كما في ابواب
السرير فالوحدة في هذه الاقسام من المتصل الغير الحقيقي كلها اضعف من الوحدة الاتصالية
وترتفع الى الوحدة الاجتماعية فالواحد بالاتصال اولى بالوحدة من الواحد بالاجتماع
لما عرفت ان الوحدة فيها بالفعل والكثرة ههنا بالفعل في جميع الاقسام وليست في بعضها
وحدة لا بالفعل ولا بالقوة وما قيل من انه كما كانت وحدة بالفعل وكثرة بالفعل فوحدة
بالفعل وحدة بالقوة ليس على عمومه بحق ففي هذه الاقسام كلها كثرة بالفعل فههنا
وحدة لا تزيل عنها الكثرة لكن يجب ان يعلم ان هذه الوحدة الفاسدة على الكثرة التي فيها
ربما يكون بمجرد الاجتماع وربما يكون بمجرد الاجتماع وربما يكون معها وحدة صورية جوهرية
كاعضاء الحيوان حيث لها مع الوحدة الالتحامية صورة نفسانية فافهم للتركيب قال
والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء
او هواء ويعرض للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع اه قد علمت ان الوحدة
في كل شيء هي عند وجوده وقد مر ان الاتصال اعني المقدار نوع من الوحدة والمقدار
مقدار شيء لا محالة كالماء والهواء فالحقيقة المقدار الجسمي وهو وحدة الجسم ووجود
والسطح انما يحصل من النهاية وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع الخط وكذا
حكم العدد في انه عدد لشيء فانه مؤلف من وحدات هي عبارة عن وجودات الاشياء
بل على مبنا بها في اعتبار العقل فاذا تقرر هذا نقول لا بد ان يكون مع الاتصال طبيعة
اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا بد ان
يكون موضوع الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من ماهيات متخالفة خلافا لبعض
المدققين حيث تمسك بعبارة في التخصيص وهي ان كلما وحدته بالفعل كثرته بالقوة
زعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متصلة موجودة بوجود واحد والمراد مما نقله منه

على تسليم حقيته هو ان ما له وحدة بالفعل يكون الكثرة التي تقابل تلك الوحدة فيه بالقوة
وههنا المؤلف من متخالفة الماهية ليس له وحدة بالاتصال بل لو كانت له وحدة كانت من جهة
اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق ان الحقيقة للفرس مثلا يتفق تركبه من الابعاض البدنية
كاللحم والعظم والعصب وغيرها لكان له وجه كما لا يخفى وبالجملة موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف
ولا متألف من حقايق مختلفة لما ذكرنا من ان الاتصالية التي هي نحو وجوده الاتحاد في الوجود
يوجب الاتحاد في الماهية لاستدعى الاختلاف فيه فاذن كلما هو واحد بالاتصال فهو واحد
بالاتصال الموضوع سواء اريد بذلك المتصل نفس المقدار او الطبيعة المتقدرة كالماء
والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع او موضوعا واحدا والصورة الواحدة ايضا ويصح
ان يقال انها واحدة بالموضوع اعني المادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا
ايضا في الطبيعة لكن ههنا شبهة استصعبوا حل عقدتها وهي ان الاجزاء الوهمية للمتصل
معدومة صرفة اذ العقل بحوزة الوهم يحلله اليها ولا يمكن تحليل الموجود الى معدومات
صرفة كيف وكثيرا ما نصيرها موضوعات لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل ذراع
وبعضه ازيد او نصف ذراع او سواد لكن والحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع
فاذن اذا كانت اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجود واحد فليس الحمل هنا الا الاتحاد
في الوجود فاتحادها في الوجود يوجب صحة حمل بعضها على بعض وعلى الكل وحمل الكل على
البعض وبان يقال هذا الذراع نصفه وثلثه ونصف الذراع ذراع او نصفه ثلثه وقد اجيب
عنها باجوبة سخيفة بطول ذكرها من غير فائدة وتفصى عن هذه الشبهة بعض اجلة المتأخرين
بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن المتعارف الخاص خصص بذلك مع
عدم التغاير في الوضع كما خصص من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي التغاير
ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة
على جهات شتى كالنوعية والجنسية وكذلك الحمل حتى انه كان يجري في جميع اقسامها الا ان
اشهر افراده هو الاتحاد في الوجود اذ لا يقال في المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما
في النوع والثلج هو الجص من حيث اشتراكهما في عرض هو البياض فكذلك قيل الحمل هو
الاتحاد في الوجود انتهى وانت تعلم ان التخصيص لا يناسب طور الحكمة اذ ليس الكلام
في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم الخاص حتى يجوز فيه تخصيص اخر بل المراد ان الحمل اعني

هو هو فمناه الاتحاد في الهوية والوجود وليس مبنى هذا التخصيص على التعارف
في اللفظ بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لصحة الحمل الا الاتحاد في الوجود
ثم العجب كل العجب انه استفاد من قولهم ان زيدا وعمرا واحد في النوع والثلج
والجص واحد في العرض والبياض والحلاوة واحد في الموضوع انه صح في الواقع ان
يقال ان زيدا عمرو والجص ثلج والبياض حلاوة لكن العرف يمنع من ذلك وليت شعري
كيف يسوغ عند العقل ان يحمل المتباينات في الوجود بمجرد انها جهة من الوحدة
خارجة عن ذواتها ان يحمل هوية هذا هوية ذاك ويقال هذا بعينه ذاك والحاصل
ان الهوهوية معنى حقيقي من بين المعاني وضع لها لفظ الحمل وهي عبارة عن الاتحاد
في الوجود فيرد الاشكال بان هذا المعنى يتحقق بين الاجزاء المقدارية فيلزم صحة
الحمل بان نصف الذراع كله مثلا والتخصيص في اطلاق لفظ الحمل لا ينفع في دفعه
والجواب المحصل ان المتصل الواحد ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا
واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومفادها حصول الكثرة واحداث الهويتين
المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود فقد مر ان الواحد بالاتصال
فيه قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم فما لم يخرج تعدده من القوة
الى الفعل فلا اتحاد هناك بل وحدة فاذا اخرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا بل هناك
اثنينية فرقة فلا حمل على التقديرين قال بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم
بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره اه لما ذكر ان الواحد بالاتصال الواحد في الطبيعة
وكان الواحد بالعدد قد يكون كثيرا من جهة اخرى فقرر اولا ان كل واحد من جهة وحدته
التي هو بها واحد لا ينقسم فالواحد بالعدد لا ينقسم بالعدد والواحد بالنوع لا ينقسم
بالنوع والواحد بالجنس وقس على هذا لكن كل منها يمكن ان ينقسم في بعض افراده
من جهة او جهات اخرى فبعض افراد الواحد بالعدد مما ينقسم من حيث طبيعته التي عرضت
لها الوحدة اي ينقسم ويتكثر بالعدد ايضا ولكن من جهة اخرى وبعضها مما لا يمكن
ذلك فيه وان امكن فيه نوع اخر من الانقسام والتكثر فالاول مثل الواحد بالاتصال كالماء
الواحد مثلا او الخط الواحد فانه قد يصير الماء الواحد مياها كثيرة والخط الواحد
خطوطا متعددة لان ذلك التشخص الصوري من حيث صورته الشخصية بعينها يصير

انسانين وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين فليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك
ان الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء الدم
الجسمية بخلاف الصورة المائية والهوائية مثلا فانها متصلة سارية في المادة والفلك ايضا
كالحيوان والانسان في انها غير منقسمة بالعدد الفلكي بل جسمية الفلك التي مادته مما يمكن ان
يصير منقسما بالعدد الجسمي ثم الذي ليس من طبيعته ذلك اي الانقسام العددي فاما ان
يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يتكثر مثال الاول الواحد بالشخص من الفلك والحيوان فان الفلك
الواحد وان لم ينقسم الى فلكين ولا الحيوان الواحد ينقسم الى حيوانين لكن كل منهما ينقسم الى
نفس وبدن وليس واحد من النفس والبدن للفلك فلكا ومن الحيوان حيوانا على ما اشتهر
عند القوم ولنا في ذلك موضع تحقيق ومثال الثاني كالواجب تعالى وكنفس الوحدة والحقيقة
وكالنقطة او العقل او غير ذلك وهذا اعني الذي لا ينقسم من جهة اخرى مطلقا على ضربين
احدهما ان يكون قد وجدت له مع حيثية كونها غير منقسمة اصلا طبيعة اخرى وثانيهما ان
لا يكون كذلك والاول اما ان يكون تلك الطبيعة في الوضع وما يناسب الوضع وهو لا يمكن ان
يكون نقطة اذ الغير المنقسم الوضعي منحصر في النقطة وانما ذكر هذا التعميم نظرا الى معنى
الوضع في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة الحسية وهو جزء المعنى الثاني الذي
هو المقولة اذ لا يكون الوضع فيكون عقلا او نفسا فان العقل له هيئة ووحدة وحينئذ
كونه هيئة عقلية غير المفهوم من كونه واحدا وليست مهيته مهية الوضع وههنا موضع نظر وهو
كون العقل غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء المحمولة مع كون الجوهر جنسا له عند
الشيخ لا يستقيم اللهم الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا
لا يراد عليه في باب النفس الظهر واما الثاني وهو الذي لا يكون فيه طبيعة اخرى فكنفس
الوحدة الحقيقية من حيث هي وحدة وانما قوله كنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني
التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا فيقال انه نفس بعض الوحدات كالوحدة
١٠ الاتصالية مما ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي وهي وحدة ضعيفة
فيها قوة الكثرة الاتصالية بل لو سلم التحق فاعلم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو
مقابل الوحدة التي تنافيها تقابل التضايف كما سيجيء تحقيقه كما ان بعض الوجود مقابل
بعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس للوجود مقابل الا العدم قال ثم ان هذه

الاضافی من الوحدة ما لا ینقسم مفهومه فی الذهن فضلا عن قسمة مادة مکانیة او زمانیة
وهی اعم من ان یکون معه معنی اخر سواء کان من باب الوضع کالنقطة او لا کالعقل والنفس
عند الشیخ باعتبار المغایرة بین الوجود والوحدة فیهما وعندنا باعتبار اشتمال الحقیقة
الامکانیة علی جهة غیر وجودیة کالماهیة او القصور فی الوجود الذی هو مناط الحاجة
او الامکان اذ لا مغایرة عندنا بین الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم او لا یکون معه
معنی اخر وهو الوحدة الواجبیة بحسب التحقق ونفس معنی الوحدة بحسب المفهوم فان قلت الیست
الوحدة فی الواجب تعالی مغایرة لمعنی العلم والقدرة والارادة وغیرها قلنا حیثیة
الوحدة ههنا بعینها حیثیة سایر الصفات الوجودیة الکمالیة فذاته بذاته مصداق
الوحدة والوجود وغیرهما من الصفات فاعلم قال ولنعد القسم الذی یکثر ایضا من حیث
کم الطبیعة الواحدة الوحدة ومن حیث الاتصال اه اعلم ان طبیعة الوحدة کطبیعة الوجود
مما یتفاوت فی الکمال والنقص کما مر بتلک الاشارة فکما ان نقصانات الوجود توجب الاعدام
بمعان عدمیة تقابل الوحدة فالشیخ لما ذکر اقسام الوحدة من جهة اعتبار الوحدة فیها ههنا
عاد الی ذکر اقسامها باعتبار الکثرة فمن ذلک وحدة الاتصال سواء کانت ماخوذة بنفسها
بلا طبیعة اخری کالمقدار نفسه ومع طبیعة اخری کالماء فالکثرة الواقعة فی الواحد المتصل
اما من جهة ان نفس طبیعته علة معدة لان یتکثر عن وحدته وذلک اذا کانت نفس طبیعته هذه
الوحدة التی هی قوة الکثرة مثل المقدار کالخط والسطح والجسم المقداری والزمان و
اما من جهة ان وحدة طبیعته بسبب امر اقترن لطبیعتها علة معدة لکثرتها عن وحدتها
وذلک الامر هو المقدار وتلک الطبیعة هی طبیعة الجسم البسیط کالماء فان الماء الواحد
من طبیعته ان یصیر میاها لاجل المقدار المقارن وکان من طبع المیاه المتعددة ان
یصیر مادتها مادة ماء واحد بسبب المقدار ایضا فالمیاه المتعددة واحدة بالموضوع
یعنی المادة کثیرة بالعدد والماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع وقد مر ان کل الاتصال
واحد بالموضوع وقد مر ان کل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لکن کثیرة بالعدد کالاشخاص
من الناس لیست واحدة بالموضوع بمعنی انه لیس من شان عدة مادة من موادها الکثیرة
ان یتحد ویصیر مادة الانسان الواحد وقد ذکرنا سبب ذلک انفا وبانی الفاظ الکتاب
واضح بل قد علم اکثر هذه المعانی من قبل ولم یکن فی اعادتها کثیر فایدة قال لکن کل

نفس

واحد من هذین القسمین اما ان یکون حاصلا فیه جمیع ما یمکن ان یکون حاصلا فیه جمیع ما یکون
ان یکون او لا یکون فان کان فهو تام وواحد بالتمام اه اعلم ان وحدة المطلقة کالوجود المطلق
علی ضربین الضرب الاول ان یکون حاصلا له جمیع ما یمکن حصوله لطبیعة الوجود من ای وجه
کان ویکون وهو منحصر فی وصفه الا الله تعالی جده اذ ما من امر کمالی وحیثیة وجودیة
الا وفیه حاصل اما بنفسه ومبداه ومنشاه فهو التام من جمیع الجهات الکمالیة والضرب
الاخر علی قسمین احدهما ان یکون حاصلا له جمیع ما یمکن حصوله لشیء ولو بواسطة سبب
وهو سلسلة العقول باسرها وکل منها تام فی نوعیته وهو منها تام فی نوعه وجنسه لانه
منحصر فی شخصه ایضا والکل منها لا منتظر لکماله ولا نقص لصحته فی الخارج ولیس لها نقص الامکان
الا بحسب مرتبة من مراتب الواقع لا بحسب نفس الواقع لا یجبار نقایصها بما یلحق
الاول وفی استهلاک مراتب قصوراتها وکثراتها بسطوة وحدانیته ولاجل ذلک یسمی عالم
الجبروت وسینکشف لک انها لیست من العالم ومما سوی الله والقسم الاخر علی اقسام
متفاوتة فی جهات النقص والتمام فمنه ناقص یتم لا بعلة خارجیة بل من جهة مقوم ذاته کالنفوس
الفلکیة ومنه غیر ذلک من مراتب النقص ینتهی الی شیء لا یمکن ان یحصل له جمیع ما یمکن حصوله
اعاده عن الخط المستقیم والسطح المستوی والجسم التعلیمی والزمان فیه علی التمام کالهیولی
الاولی فانها اذا تمت من جهة نقصت من جهة اخری ولا یمکن اجتماع جمیع الصور
فیه ومن هذا القبیل العدد فلا یمکن فیها التمام الذی لا یقبل الزیادة اما العدد الذی
یقال له التام باصطلاح الحساب وهو الذی عدد کسوره مساو له فذلک بمعنی اخر ثم انه ما من
شیء موجود الا وله تمام من وجه کما لا یخلو من وحدة حتی الهیولی وبعض العدد ففی الهیولی
قوة التمام تمامها وکل مرتبة عدد فهی تمام من جهة نفسه ونقص بالقیاس الی مرتبة
فوقها وکذا کل خط مستقیم فهو تام بحسب حده الخاص وناقص بالقیاس الی ما هو ازید
منها ومع ذلک فالواحد ینقسم الی ما هو جزء لحقیقة اخری بالفعل او بالقوة والی ما لا یکون
کذلک فالاول هو یوخذ مع اعتبار ما فیکون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا
مرکبا مع تشخص زاید والثانی ما لا یکون کذلک وهو اما هو نوع حقیقی بحسب الماهیة او
شخص اما مرکب او بسیط فلا یصیر جزء لحقیقة اخری الی کالمفارق والفلک واشخاص الانسان
والحیوان واشکال الدایرة والکرة فیقال لهذا القسم انه واحد بالتمام وجزئیة کثیر ومن

عادة الناس ان يجعلوا الكثير عشرة واحدة فالتمامية قد يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار
تام وقد يكون بالحقيقة اى لا بمجرد الوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت
التام فلا يبقى للناقص منه بيت واحد بل بعض بيت واما بالطبيعة كشخص انسان حى فانه تام
من حيث انسانيته كما سيشير اليه الشيخ فان كان تام الاعضاء والقوى فله تمامية طبيعية اخرى
من وجه اخر زايد على اصل الانسانية وهو الكمال الثانى الذى بحسبه تاتى منه الافاعيل البشرية
كلها وان لم يكن تام الاعضاء فلم يكن من هذه الجهة واحدا بالتمام اى من جهة الكمال الثانى
وبالجملة كل ما يقبل الزيادة من نوعه او جنسه فهو ناقص فالخط المستقيم ناقص دايما اذ ما من
خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما المستدير فمنه ناقص ومنه تام فالقوس ناقص
والدايرة المحيطة تامة اذ حصل لها كل ما يمكن لها من جهة طبعها الذى هو الدوران والاحاطة
وكذلك السطح فالمستوى منه ناقص ابدا والمستدير ان كان محيط كرة فتام والا
فناقص المقدارى فالجسم بما هو جسم مقدارى لا يكون واحدا بالتمام وقد علمت ان
كل واحد من الناس وكذا من الحيوان واحد بالتمام من هذه الجهة وكذا بعض الاجسام
البسيطة والمركبة التى لا يمكن الزيادة عليه من نوعه او جنسه كالعناصر الاربعة وما فى حكمها
من المركبات فانها تمامية صادرة بهيئة لا يخلق منها شيئا اخرى بالطبيعة او بالصناعة
فيكون بعض الاشياء يلزمها التمام فمن الجواهر كالعقل والفلك والكواكب واشخاص الناس
ومن الاشكال الشكل المستدير كالكرة والدايرة ولهذا قيل انه افضل الاشكال حيث
لا يصير بجزء شكل اخر بخلاف غيره من الاشكال كالمثلث مثلا فانه يصير بزيادة امثاله
عليه شكلا اخر من نوعه او جنسه فيحصل من الاربع مثلثات مثلث اخر ومن ستة مثلثات
مسدس **قال** واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان
وحال المدينة من الملك واحدة اه قد سبق ان مرجع الاتحاد فى عرض ونسبة الى
الاتحاد فى النوع لذلك العرض ولذلك النسبة فمرجع المشابهة وهى الاتحاد فى الكيف
الى الاتحاد النوعى اعنى المماثلة بين الكيفين وكذا مرجع المساواة الى المماثلة بين الكمين
وعلى هذا القياس فى غيرها فالاتحاد فى النسبة الذى يقال له التناسب يكون بالقياس
الى الموضوعين كالسفينة والبلد وكالربان والملك مناسبة وبالقياس الى نفس النسبتين
مماثلة والاول وحدة بالعرض والثانى اتحاد بالذات والشيخ حكم بان الوحدة فى الحال

سبق التنبيه

وحدة بالذات وعندنا نوعهما واحد بالذات لا اشخاصها كما ذكره بعض المعتمدين عليه
قال ونقول من راس انه اذ كانت الوحدة اما ان يقال على اشياء كثيرة بالعدد او يقال
على شىء واحد بالعدد اه قد اشرنا الى ان كل اتحاد اصله وحدة والوحدة على اقسام شتى
متفاوتة فى الشدة والضعف وقد ذكرت اقساما مر بيانها الاتحاد وهو ان يكون للمتعدد
جهة وحدة فيقال للاشياء المتعددة انها واحدة فيقال للاشخاص لاجل الاتفاق فى معنى
واحد وذلك المعنى الواحد اما محمول وموضوع والمحمول اما بنفسه وعرض مشترك واما ذاتى
اما جنس قريب وبعيد واما نوع حقيقى او فصل قريب وبعيد وقد علمت ان الفرق بين الاتحاد فى
بالمحمول الموضوع والموضوع وكذا بين الاتحاد بالنسبة والنسبة مثلا يقال الانسان والفرس
واحد بالجنس ولا يقال انهما جنس واحد يقال زيد وعمرو واحد بالنوع او واحد بالكيف واحد بالكم
اذا كانا مستفقين فى اللون مثلا والطول ولكن لا يقال انهما نوع واحد وكيف اذا الاول وحدة فى
بالعرض والثانى وحدة بالذات ويرجع كل اتحاد الى وحدة فالواحد بالذات اما جنس او
نوع او شخص والشخص اولى بالوحدة من النوع الاخير وهو من الجنس القريب وهو من البعيد
وهو من الابعد وهكذا الى الجنس الاقصى ثم اقسام الواحد بالعدد متفاوتة فى شدة الوحدة
وضعفها واضعف الجميع العدد الواحد ثم الجسم الحركة ثم الزمان ثم الهيولى واشدها واولاها
بالوحدة وحدة الله تعالى جده ثم العقول ثم النفوس ثم الكواكب والافلاك ثم التام من كل شىء
فيقسم اولى بالوحدة من الناقص **قال** الواحد قد يطابق الموجود فى ان الواحد يقال
على كل واحد من المقولات كالموجود اه الاولى ان يقال ان الواحد يطابق الموجود فى المصداق
وفى الحقيقة المفهوم فكلما يصدق عليه الموجود يصدق عليه الواحد سواء كان من المقولات العشر
او لا يكون فان الواجب تعالى موجود وواحد وكذا الفصول البسيطة ونفس المقولات فانها ليست
من المقولات وكذا نفس الوحدة ونفس الوجود وكل ذلك يقول عليها واحد وموجود فالتخصيص
بالمقولات فى ايراد لفظة كما ليس بشىء وسيظهر لك ان الوحدة والوجود طبيعة واحدة فضلا عن
ان يكون موضوع الوحدة هو موضوع الوجود امرا واحدا وان كان مفهوم الواحد غير
مفهوم الموجود واما انه لا يدل شىء منهما على جوهر شىء من الاشياء اى على ماهيته فهو كذلك
فكما ان وجود كل شىء ذى ماهية غير ماهيته اذ الماهية عرضا كليا فكذلك وحدة
كل شىء غير ماهيته فصل فى تحقيق الواحد والكثير وابانة ان العدد عرض الذى يصعب علينا

تحقيقية بحيثية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي
لا ينكثر فقد سبق ان الوحدة اسوة في اكثر الاحكام بالوجود فاعلم ان من المضاهاة
الواقعة بين الواحد والموجود انه لا يمكن تعريف الواحد لانه من الامور العامة لكل
شيء كالموجود فلا يمكن تعريفه الا بما يوجب الدور وتعريف الشيء بنفسه فاذا قيل الواحد
ما لا ينقسم من الجهة التي هو واحد فهو مشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان
لا انقسام الماخوذ في تعريفه هو معنى الكثرة واما الكثرة فالواجب ان تعرف بالوحدة لان
الوحدة مبداها فان قلت الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط التعريف ان يقع بالاجزاء
الخارجية قلنا ان العدد والكثرة من الامور التي صورتها عين مادتها يعني لا صورة لها الا
الاجزاء المادية الخارجية فلا يمكن تحديدها الا ماخوذة في حدها فعرفنا الوحدة وهذا ايضا
تعريف الكثرة بالاجتماع الذي كانه هو نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ
الاجتماع ولفظ الوحدات والاحاد التي هي جمع الوحدة فقد عرفنا الكثرة بالكثرة وبالوحدة
التي لا تعرف الا بالكثرة فاشتمل تعريفها كتعريف مقابلها على الفسادين المذكورين
وقس على هذا ساير ما قيل في تعريف كل منهما فقد عسر علينا التعريف الحقيقي في هذا الباب
غاية التعسر وهذه الصعوبة والعسرة لاجل ان تصورهما من الاوليات المستغنية عن
التعريف كساير العلوم المتعارفة ولكن هاهنا دقيقة يجب ان لا يغفل عنها وهي ان الكثرة
اعرف من الوحدة عند الخيال والوحدة اعرف منها وان كانت من الاشياء المرتسمة
في الخيال لان ما يرتسم في الخيال المحسوس والمحسوس كثير بالعدد والوحدة مرتسمة
في العقل لان المرتسم فيه هي المعقولات والمعقول بما هو معقول ليس كثيرا بالعدد
والمرتسم في الخيال لنا قبل المرتسم في العقل زمانا لان الاحساس فينا قبل التعقل
ولذلك التعقل من فقد حسا فقد علما وهذا لا ينافي كون الوحدة والكثرة كل منهما من الامور
التي تصورها بديهيا اي اوليا لان معناه ان شيئا منهما لا يحتاج الى مبدا تصوري
ذاتي وحيث يكون الكثرة متخيلة اولا يجب ان يقال ان تعريف الكثرة بالوحدة
تعريفا حقيقيا علينا بان تاخذ الوحدة معقولة بذاتها كسائر الاوليات وان تعريف
الوحدة بالكثرة تعريفا غير حقيقي بل من باب التنبيه والاخطار ونستعمل الكثرة من
طريق الخيال المشترك الموجود في عقلنا الذي كان في الذهول عنه غير مقصودين على وجه

الخطور في ذهننا وقد علمت ان مبدا التخيل والاحساس للامور المعقولة ليست مبدأ ثابتا بالحقيقة
وبالجملة كساير التعريفات اللفظية التي فايدتها الاحضار لما في القوة الخازنة للمعقولات لتعيين
واحد منها لالتفات النفس اليه فاذا قلنا ان الوحدة هي الشيء الذي ليست فيه كثرة والذي
لا ينقسم فقد اشعرنا بان المراد بهذه العبارة الشيء المعقول عندنا اوليا الذي يقابل
المعنى الاخر وليس هو والذي هو يقابله هذا المعنى الاخر وسلبه فيقع التنبيه عليه تقابلا
وبهذا الوجه قيل يعرف الاشياء باضدادها ومقابلاتها ففي الاول كان تعريف عقلي بمعنى خيالي
وفي الثاني بشيء عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم الدور وعلى هذه الطريقة تم ما الشيخ عادل
التعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او احاد وذلك لان الكثرة
نفس العدد لما مر ان الاشارة اليها ان العدد والكثرة من الامور التي صورتها عين المادة
فلا صورة لها ولا فصل فلا جنس لها فالكثرة ليست كالجنس للعدد والمؤلف من الوحدات
كالفصل لها اذ لا مغايرة بينهما في المفهوم فقول من قال ان الكثرة مؤلفة من الوحدات
كقول من قال ان الكثرة كثرة او المؤلف مؤلف اذ كل منهما اسم لمعنى الاخر يعني انهما مترادفان
والتعريف بالمرادف تعريف الشيء بنفسه قوله فان قال قايل ان الكثرة قد يؤلف من غير
الوحدات الخ عرض هذا القايل ان يجعل الكثرة اعم من الكثرة والحاصلة من الوحدات والكثرة
الحاصلة من غير الوحدات اي الاشياء الموجودة فيها ليكون الكثرة حينئذ كالجنس ويكون المؤلف
من الوحدات بمنزلة الفصل ويكون مجموعهما عنده حدا مساويا للعدد الذي هو المعرف المرضه ٢ بمنزلة الجنس
واندفاعه ظاهر فان الفرق كما هو حاصل بين الوحدات والكثرة كذلك حاصل بين الكثرة و
الكثير والعدد والمعدود فكما ان الوحدات امور عارضة والواحدات كالناس والدواب
والانعام موضوعات لها كذلك الكثرة عارضة والكثير اشياء موضوعة لها وان اريد
بالكثير نفس الكثير بما هو كثير لا اشياء عرض لها كثير كذلك يجب ان يراد من الوحدات
نفس الواحدات وبالجملة العارض بازاء العارض والموضوع بازاء الموضوع والمبدأ
اي الوحدة في الوحدات بازاء المبدأ اي الواحدية في الواحدات فظهر انه لا فرق بين الكثرة والمؤلف
من الوحدات باي وجه اعتبر قال والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة
الى قوله فقط معناه واضح فالمقول لا ان الوحدة اما ان يقال على الاعراض واما ان يقال
على الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جواهر الخ لما فرغ من بيان ماهية الواحد والكثير

اراد ان يبين نحو وجودهما وقد ذهب الشيخ وفاقا للجمهور المشائين ان الوحدة عرض ومجموع
الاعراض ولو بالعرضية فالعدد ايض عرض واستدل على عرضية الوحدة بانها لا يخلو
اما ان يكون مقولة على العرض وعلى الجوهر فان كانت مقولة على العرض فهى عرض لا محالة واذا
كانت مقولة على الجوهر فلا يكون قولها عليه كقول الداخل في مفهوم الشيء عليه اذ الوحدة كما يدبر
مفهومها عن مفهوم شيء من انواع الجواهر ليس ايض داخلا فيه فلا يكون جنسا لها ولا فصلا
ولا عينا لها فيكون لا محالة عرضا لان شأنا اذ المحمولات المقولات تحمل على شيء منحصرة
في جنس وفصل ونوع وعرض سواء كان اعم او مساويا او اخص وحيث لم يكن الوحدة احد
الثلثة لا دلّ فيكون الجوهر المقول عليه الوحدة واحدا والوحدة محمولا عرضا له وهذا العرض
الذى هو احد الكليات الخمس يمكن ان يكون جوهرا في ذاته اذ لا منافاة بين العرض
بهذا المعنى والجوهر انما المنافاة بينه وبين الجوهري فالشيء كما يمكن ان يكون عرضا بالمعنى
المقابل للجوهر وجوهرا كذلك يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للذاتي وجوهرا اى
موجودا لا في موضوع الا ان ذلك مما يمكن في المركبات من المادة والصورة كالابيض
والبياض بمنزلة الصورة ولا يخفى ان هذا المثال مثال لما كان الجوهرى فيه عرضا بمعنا
الجوهر لا لما كان العرضي فيه جوهرا فتعاملا للعرض والمقصود انه في المركبات لطبيعة
يوجد محمول عرضي بالقياس الى ما هو جنس المركب يكون جوهرا لكونه موجودا لا في موضوع
بل في مادة وانما طبيعة المعنى البسيط الفصل التي لا يوجد وجودا مغايرا لوجود ما هى فيه
في الامر الخارج عنه عرضيتها للمعنى الاخر المقابل للجوهرى لما هو موجود في الجوهر
وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عن ذلك الجوهر ويحتمل ان يكون مراده بالمركب
المفهوم المشتق وبالبسيط مبدأ الاشتقاق وهو المعنى المصدرى وغرضه ان المشتق
كالناطق يكون جوهرا في نفسه مع كونه عرضيا لمعنى اخر اذا كان فصلا لجنس جوهرى
كالحيوان واما مبدأ الاشتقاق كالنطق فهو عرض حيث كونه موجودا في الجوهر لا كجزء منه ولا يصح
مفارقته هذا توضيح هذا الاستدلال على عرضية الوحدة واقول فيه موضع انظار وقبل
الخوض فيها نقول يجب ان يعلم اولا ان حقيقة الوحدة كالوجود من الامور العينية ليست
من باب السلوب والاعتبارات الذهنية المعقولات ويعلم ايض انها من الامور التي لا يخلو
شيء من الاشياء في مرتبة من المراتب عنها وكل ماهية موجودة باى حيثية كانت في تلك الحيثية

واحدة وان لم يكن وحدتها من تلك الحيثية ويعلم ايض انها كالوجود مشتركة اشتراكا معنويا بين الوحدات
والواحدات كما انها مقولة بالتشكيك على افرادها بالاولية والاقدمية والاشدية فلا يكون منها شيء
من الاشياء لا جنسا ولا نوعا لها وهى ايض كالوجود متحدة مع الماهيات في الوجود زائدة على معناها في
التصور وذلك لانها لو لم يكن وحدة زيد مثلا عين وجوده بان يكون لزيد مثلا وجود وللوحدة
وجود اخر يحصل هناك وجودان فلهما وحدتان اذ يستحيل حصول الاثنينية دون الوحدتين اذ كل
موجود فله وحدة فيعود الكلام الى وحدة كل منهما اعنى زيدا ووحدته تارة اخرى والى وجودها
ووجود زيد والى وجود الوحدة ووجودها فتضاعفت الوحدات والوجودات متسلسلة
الى غير نهاية ولاجل ذلك ذهب صاحب التلويحات ومن وافقه الى اعتبارية الوحدة والوجود كذا
كما يلزم من مغايرته للموضوع في الخارج ان يكرر نوعه وزعموا ان هذا الشيء انما نشأ من
كون هذه الامور موجودة في الاعيان ولم يعلموا ان هذا الشيء انما يلزم من مغايرتهما في
الوجود فمغايرة كل منهما الوجود الاشياء وكيف يكون الوحدة من الاعتبارات الذهنية ولها
آثار وافعال خارجية وربما كانت محسوسة كالاتصال الحقيقي وهو نوع من الوحدة ثم اعلم
ان كثيرا من الناس لا يعلم الفرق بين عارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وبين عارض
الماهية كالوجود والتشخص للنوع والفصل للجنس والجنس للفصل وكثيرا ما يكون لعارض
الماهية التي يحصلها وتجوهرها من عروضه بل يكون هو سبب موجودية المعروض فبالوجود
يصير الماهيات موجودة وبالفصل المقسم يصير طبيعة الجنس قابلة للوجود ومن هذا القبيل
عروض الوحدة لماهيات الاشياء واما ماهية الاماهية لم يكون وحدته عين ذاته فاذا علم ان وحدة
كل شيء عين وجوده فوحدة الجوهر جوهر لا ان ماهيتها ماهية الجوهر اذ لا ماهية لها وذلك
كما ان فصل الحيوان حيوان لا لان الحيوان مقومة لماهيته بل يتحد بوجود وكذا وحدة العرض
عرض بنفس عرضيته لا بعرض اخر فاذا تقررت هذه المقدمات فلنرجع الى ما في كلام الشيخ
اما قوله الوحدة اذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا فهو مسلم لكن بشرط ان لا يكون
لها عرضية زائدة على عرضية ذلك العرض ولا يلزم الشيء كما مر فوحدة السواد وجوده
عرضيته شيء واحد بلا تغاير الا بالاعتبار ما ذكره من انه اذا لم يكن قولنا الوحدة على
الجوهر قول جنس ولا فصل فيكون امرا لازما للجوهر ان اراد باللازم اللازم الاصطلاحي
اعنى لازم الماهية ولازم الوجود بان يكون للملزوم وجود وللازم وجود اخر لا ينفك

عنه اما مطلقا او في الخارج فليست الوحدة امرا لازما للجوهر بهذا المعنى وان اريد به مجرد
عدم المفارقة كما ان الوجود بالقياس الى الهيئة الموجودة به فهو مسلم ولكن لا يوجب كونها
عرضا قائما بالجوهر ثم ههنا شيء اخر وهو ان الفصل قد يراد به المعنى الكلي ويقال له
الفصل المنطقي لكونه معروضا للفصل الذي هو معقولات الثانية وقد يراد به مبدأ
وهو الفصل الاشتقاقي الذي كالحس في الحيوان والنطق في الانسان يعني النفس
الحساسة والنفس الناطقة فيهما فان فصل كل شيء بالحقيقة هي صورته التي بها هو وعلى
هذا المعنى لا مانع من كون وحدة كل ماهية جوهرية هي فصل الاخير بالمعنى الثاني و
مبدا فصله الاخير بالمعنى الثاني ومبدا فصله الاخير بالمعنى الاول واما الذي حكم
كون العرض للشيء الذي هو احد الخمسة جوهرا في ذاته انه في ذلك مخصوص بالمركبات ومخصوص
بما اخوذ ذلك العرض مركبا فهو منظور فيه لما اذا اريد به ان عرضي الهيئة كفصل الجنس في
المركب الخارجي يمكن ان يكون جوهرا دون البسيط فبان الهيئة البسيطة المركبة اذا
اتى يكون جوهرا فصلي اولا بالجوهرية اذا كان جنسها جوهرا فان ذلك الفصل موجود
بعين وجود الجنس واذا كان الجنس جوهرا فهو لا محالة جوهر وان كان عرضنا الجنس واما
قوله اذ هو موجود في الجوهر وليس كجزء منه او فيقول فصل الهيئة البسيطة اذا
قيس الى الجنس فهو موجود بعين وجوده لا انه موجود في ذاته اذا قيس الى النوع الحاصل
من الجنس فهو كجزء منه ان اعتبر انه موجود بوجود اخر والا فهو عين النوع وان اريد
بذلك ان مبدا الاشتقاق لا يمكن ان يكون جوهرا بل المركب منه ومن الموضوع فلا
اما ان يكون المراد من ذلك المبدا نفس المعنى المصدري الذهني كساير المعاني المصدرية
الاضافية فليس الكلام فيها اوليس شيء منها مما له مدخل في تحصيل الماهية وتخصيصها
وانما هي من التوابع الضرورية اللازمة بعد صدورها لا أثارها الفعلية والانفعالية
اذا كانت مقومة لانواع الجوهرية وان كان المراد به الامور الصورية التي بازائها
المحمولات الفصلية فهي قد يكون جواهر صورية وقد يكونا عراضا اذا لم يكن كذلك
وبالجملة ان كانت الوحدة من الموجودات العينية فلا بد ان يكون وجودها اذا ابتدائي على
وجود الجواهر والاعراض بل يكون وحدة الجوهر جوهرا ووحدة العرض عرضا كالحال
في الوجود شابراس والمقدم حق كما ذكرنا فكذا التالي واعلم ان من المتعينين في كون الوحدة

للسانيه
لانه ان اريد ان عرضي ... جوهر الوهل بالجوهر ...
الجنس واذا
المتعينين

من الامور المعدومة في الخارج الموجودة في الوهم هو صاحب المطارحات وحكم بالاشتراك
وتبعه كل من اتى بعده الى زماننا هذا ولنرجع وتشير قوية في باب الوحدة وكذا في باب الوجود
وان كلا عنده منهما من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها اصلا الا في الاذهان
وقد رفعنا عقدة اشكالاته وتنبيهه واوضحنا حججه في كتابنا الكبير ومن حججه القوية ان
وحدة الجسم لو كانت موجودة لكانت عرضا فيه والعرض الثابت في الشيء لا يبطل بتوهم هنا
فاذا توهمنا انقسام الجسم الى جزئين معينين وهما وننظر الى كل جزء موهوم منهما فنقول
هل في شيء من وحدة الجسم او كل وحدة الجسم اوليس في احدهما الوحدة ولا بشيء منهما فلا
ان يكون لها جزء ولا في كل جزء تمام وحدة الجسم والا لكان الجسم فاحدا بوحدتين بل بوحدات
غير متناهية على حسب ما كان توهم قسمة الجسم فاذا لم يتصور لكل جزء موهوم شيء من
الوحدة العينية او لاجزء وها ولا كلها فليس للوحدة وجود في الاعيان اصلا بل هي صفة
عقلية بيضاء فتارة الى ما في العين واخرى الى ما في الذهن انتهى كلامه اقول قد علمت
فيما سبق ان للوحدة اقسام شتى ان وحدة كل شيء بحسب وجوده ومن جملتها وحدة المتصل
وانها قابلة للقسمة والكثرة فوحدة الجسم بما هو جسم عين اتصاله والاتصال الحقيقي في
قوة الكثرة ففي نصف الجسم نصف الوحدة وفي ثلثه ثلثها وهكذا الى غير النهاية و
قيد الحيثية لا يدفع قبول القسمة فان وحدة الاتصال من حيث هي وحدة الاتصال كثيرة بالقوة
فهذه مغالطة نشأت من الخلط بين الحالة الوحدة وقياس وحدة المتصل بوحدة العقليات
ومثل هذه الشبهة لبهمنيار وكتبها الى الشيخ سائلا فاجاب وبيانه هذا الجواب حيث قال
كيف تعلق الوجود والوحدة والاضافة وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها
فان كانت الوحدة فيها لم يجز ان ينقسم الوحدة وكذا يمتنع ان ينقسم معه قولنا المضاف
والوجود وان لم يكن حالة في المواد فهي لانها اعراض ووجودها في الموضوع ولو لم يكن
حالة في الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر عقولا مفارقة فاجاب الشيخ
بان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد
المادي ينقسم والوجود مطلقا والواحد مطلقا يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى الكلي
مثلا في الجنس انا قولنا انها اعرض ولوازم في الموضوعات فيجب ان ينقسم قول عجيب

معينابن
الجسم

ح بينهما اصلا بل الوحدة المجردة من الجواهر كلها وحدة وكلها وجود كالواجب كله وجود
وكله وجوب وكله علم وقدرة وحيوة وارادة وغيرها ثم لا يخفى عليك ان الترديد في الوجود والوحدة
المفارقة بين جوهر او عرض ليس بحاصر وايضا لا حاجة فيما هو بصدده من نفي مفارقة الوحدة
عن الموضوع الى هذه المقدمات الكثيرة التي ذكرها اذ يكفي ان يقال ان امكن تجرد وحدة الجوهر لكانت
عند التجرد وحدة مع وجود مفارق فيكون ح وحدة الموضوع جوهرى وقد فرضت مجردة
عن الجوهر هذا خلف فتأمل في المقدمات ما سنذكره وايضا يلزم من مفارقتها عن جوهر وصيرورتها
قائمة بجوهر آخر ان يكون في الوجود جوهر فارغ معزول عنه هذه الوحدة فيلزم من مفارقتها
انتقالها البتة فيلزم ان يكون ذلك الجوهر وحدتان فيكون واحدا جوهران لا جوهر
واحد ويلزم ايضا اذا كان هناك جوهران واحدان كانت لكل جوهر منهما وحدة اخرى لم يكن
احد الجوهرين مما انتقلت اليه وحدة فيلزم الخلف على هذا النحو وكذا باقي المحذورات الحاصل اذ
العرض ان كان نفي انتقال الوحدة الشخصية بعينها من موضع الى موضوع بعد وضع عرضيتها
فلا حاجة الى كثير مؤنة وان كان المراد ان الوحدة على الاطلاق لا يكون الا في موضوع فالحال على
ما بينا **قال** وهذا فنقول ثم ان كانت الوحدة ليست مجردة انما لا ينقسم بل كانت وجودا
لا ينقسم اه اقول قد سبقت الاشارة الى ان الوحدة عند طائفة من الامور العقلية التي لا صورة لها
في الاعيان بل كانت في السلبية الاعتبارية التي تضاف تارة الى المحسوسات وتارة الى المعقولات
ولا تتعين ولا تتعدد ولا تمتاز الا بما اضيف اليه من الاشياء واما عند من يذهب الى انها افراد
موجودة في الاعيان وهي من الامور العامة التي لا يخلو عنها شيء من الموجودات فلا بد ان لا يكون
مجردا انما لا ينقسم اذ من المحال ان يكون ما له صورة في الاعيان مما لا يصدق على شيء من الاشياء
الا انه لا ينقسم فلا اقل من ان يكون وجودا لا ينقسم اذا كان كذلك فلو لم يكن ذلك الوجود وتلك
الوحدة شيئا واحدا بالذات متغايرين بحسب المفهوم والمعنى لم يكن هناك وجود ووحدة ولكل
منهما صورة اخرى في الخارج ويلزم ضرورة ان يكون لذلك الوجود وحدة اخرى ولتلك الوحدة
وجود اخر فيعود الكلام الى وحدة الوجود ووجود الوحدة ان كلا منهما غير صاحبه فللوجود وحدة
وحدة اخرى وللوحدة الوجود وجود اخر ويحصل هناك سلسلتان متشابكتان مترتبتان كل
منهما من الوحدة والوجود بل سلاسل غير متناهية بحسب الانشعاب العرضي والذهاب الطولي
لا الى نهاية وهو مح فاذا لا بد ان يكون وحدة كل شيء نفس وجوده فكما ان الوجود طبيعة واحدة

ان يتأمل فيه واما انها لوازم موضوعات فحق واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع فليس
كذلك فانها انما يجب ان ينقسم لو كان عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها
انما لا تنقسم لان الاتصال يبطل بالانفصال الخارجي ويبقى متصلا بعرض للاثنينية المشتركة في حد واحد
فيكون واحدا فيه ثم ينقسم وقسم وضعية انتهى ما علم ان كلامه مع صاحب المطارحات واتباعه
من المتأخرين في اعتبارية الوحدة الوجودية ومع الشيخ موافقته من المتقدمين في عرضيتها
في كل موضوع بل الوحدة كالوجود وليست في ذاتها جوهرا ولا عرضا اذ لا مهية لها غير الانية الا
انها يكون جوهرا في الجواهر وعرضا في الاعراض لاتحادها بكل شيء بالذات واختلافها
لا بحسب المفهوم والعنوان **قال** فلننظر الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء
منه مقومة له هل يصح توهمها مفارقة للجوهر فنقول هذا مستحيل اه الجوهر نفي مفارقتها بعينها ان اراد ٢
عنه فذلك مما لا شبهة فيه فان الوجود المتعلق بحواضر ماهيات الموجودات بالمفارقة ولا يجوز
انتقال احدهما بالاخر ولذلك استحال مفارقة العرض عن موضوعه وان اراد ان نوع من
الوحدة التي بعض افرادها في جوهر لا يمكن مفارقتها عن الجوهر فلذلك امر يجب ان يتأمل
فيه فان اراد بالمفارقة التي حصلت للوحدة مفارقة لا يكون معها شيئا اخر غير معنى عدم
الانقسام فلا شك في استحالتها كيف ولها في ذلك الفرض وجود وشيئية وغير ذلك
والمفارقة بهذا المعنى لا يمكن لشيء من الاشياء فالوجود ايضا لا يمكن مفارقته للمهيات والجواهر
بهذا المعنى فان الوجود الواجبي مع غاية تجرده عن الموضوعات والمهيات الجوهرية والعرضية
فيه معنى الوحدة والعلم والقدرة والحيوة والارادة الا ان حيثية كل منها بعينها حيثية الوجود
فاذا قلنا الواجب بحت الوجود معناه انه ليس فيه معنى شيء مغاير للوجود مغايرة خارجية
او ذهنية ومقدارية او غيرها وان اراد بالمفارقة مفارقة لا يكون معها حيثية تخالف
حيثية الوحدة فذلك مما لم يظهر خلافه بما ذكره من المقدمات فان قوله والقسم الاول محال
فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم اه نقول فيه ان حيثية
الوجود بعينها حيثية الوحدة فذلك الوجود هناك بما هو موجود واحد بما هو واحد
وليس انه كلما كان وجود وحدة يجب ان يكون الوجود موضوعا والوحدة عرضا قائما به وليس
ايضا احدهما بالموضوعية والاخر بالعارضية اولى من عكسهما العكس بل لا عارضية ولا موضوعية

كالماهيات التي لكل منها معنى معين ومفهوم كلي كمفهوم السواد اذا اضيف الى حجر او فرس وغير ذلك
وكمفهوم الانسان اذا اضيف الى زيد وعمرو وغيرهما فان تلك الاضافات زايدة عليها
فاذا جرد معناها عن تلك الاضافات كان كما كان بخلاف الوجود فان اضافاته الى الاشياء
كالمقومات له فوجود زيد متقوم باضافته الى زيد متقوم بالاضافة الى زيد ووجود متقوم بالاضافة
اليه ووجود السواد لا يكون الا مضافا الى الشيء الذي الى ماهيته وان كان عينه في الخارج فوجود
الشيء لا يكون الا سوادا ووجود الفلك لا يكون الا فلكا لست اقول وجود الشيء او الفلك
وغيرهما نفس ماهيته من حيث المفهوم بل نفس ذاته وهويته واذا فرض الوجود مجردا عن الماهية صار
بتجرده كالمقوم له فكل نحو من انحاء الوجود مخالف لنحو اخر مخالفة بالذات مع اتحادهما في المعنى والحقيقة
وهذا معنى التشكيك فكذا حكم الوحدة اذا كانت متعلقة بشيء او مضافة اليه كانت لها غير زايدة على
حقيقتها واذا جردت عن ماهيات الاشياء صارت نوعا اخر من الوحدة مندرجة تحت مطلق الوحدة
التي لا يشترط فيها شيء من الاشياء الا طلاق اللااطلاق والتقييد واللاتقييد واطلاقها بالقياس الى الوحدات
المخصوصة ليس كاطلاق معنى جنسي او نوعي او عرضي زايد على المعروضات بالقياس الى افرادها بالذات
او بالعرض بل كاطلاق حقيقة الوجود المشترك بالقياس الى الموجودات قال وذلك المعنى لا يمكن ان يكون
جوهرا لم يعرض … بل ما نحن فيه الوحدة لو كانت امرا مستقلا في ذاته لكانت وجودا قائما بذاته
فلم يمكن ان يكون للاعراض وحدة بهذا المعنى فلم يعرض وحدة الا بمعنى اخر فيكون الوحدة اشتراكها
اسميا فقط وهو محال وليس يلزم هذا الا اذا كانت حقيقة الوحدة حقيقة عرضية لان الجوهر
من شانه ان يعرض الجوهر ولا ايضا من شان الجوهر ان يكون عارضا للعرض فالوحدة اذا كانت
عرضا يمكن ان يكون عارضا للجوهر والاعراض جميعا فيكون من الامور الشاملة للكل بمعنى واحد
واما اذا كانت جوهرا فلا يمكن ان يكون من احوال العرض اذ الجوهر لا يعرض العرض بل يلزم
من جوهريتها ان لا يعرض لشيء اصلا اذ الجوهر القائم بذاته لا يعرض لغيره وهو ظاهر ولا لغيره
من الجواهر والا لم يكن جوهرا وقد فرض انه جوهر وانت بما حققناه وذكرنا ولك ان تعارف بوجه الخلل
فيه قال فاذن الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها ومن حيث هي وجود لا ينقسم
فقط بلا زيادة اخرى اه يعني ما صدق الوحدة امر جامع للجوهر والاعراض وهو اعم بحسب
المعنى والمفهوم من ذلك المعنى الاخص الذي فرضنا ولزم من فرضه ذلك المحذور فالوحدة
التي كلامنا فيها والمعتبر فيها انها وجود لا ينقسم بلا زيادة معنى جوهرية او عرضية او قيام بنفسها

العرض والكون بين شان العرض
او بعرضه ٢

ومعنى واحد مشترك بين الماهيات المختلفة مقولا عليها بالتشكيك ويكون في كل بحسبه فوحدة الجوهر
كوجوده جوهر ووحدة العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض اذ لا ماهية لها وقد يكون
مجردة كالوجود عن الماهيات كلها وهي الوحدة الواجبية القايمة بذاتها فاذا تقررت هذه فالغالطة
ما في المتن من مواضع الخلل فقوله اذا كانت الوحدة ليست مجردة انها لا ينقسم الى قوله فلا يكون
للاعراض وحدة بوجه من الوجوه اقول لا نم ان الوحدة اذا كانت مجردة عن الموضوعات وكانت
وجودا لا ينقسم ان يكون الوجود نفسها لا موضوعا لها لا يلزم من ذلك ان لا يكون للاعراض
وحدة وانما يلزم ذلك لو كان ان يكون معناها معنى ذلك الوجود القايم بنفسه بل ان يكون القيام بالذات
عبارة عن معنى الوحدة وليس كذلك بل معناها معنى انها لا ينقسم ولا يابى هذا المعنى ان يكون
مصداقه تارة وجودا قائما بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا تارة عرضا اخرى
ولا يوجب ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا بالاشتراك الاسمي كما توجب
ذلك ان لا يكون الوحدة ماهية لشيء من الجواهر والاعراض ولا جزء ماهيته لها وذلك كما ان
الوجود امر مشترك معناه بين الجواهر والاعراض على اختلاف كيفي بين افرادها ووجود
الجوهر قائم بذاته ووجود العرض ليس كذلك ولا يلزم منه ان يكون قول الوجود بالاشتراك
اللفظي فهكذا حال الوحدة وهذه الشبهة مما نشأت من الخلط بين المفهوم والفرد واما قوله
فيكون من الاضداد مما ثابتة من وحدة الاعراض الى اخره فاقول لعل ان وحدات كل من
العددين المولف احدهما من وحدة الاعراض والاخر من وحدة الجواهر يشتركان في معنى الوحدة
الذي لا ينقسم فان ذلك المعنى المطلق من غير شرط التجرد واللاتجرد مشترك بين جميع الوحدات
وقوله هذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قبل الان فان في ذلك كان مع كونه لا ينقسم وجودا
جوهرا قلنا ان الجوهرية اللازمة من فرض تجرد وجود الذي لا ينقسم ليست الجوهرية التي هي
احدى المقولات العشرة التي هي ماهية يزيد عليها الوحدة والوجود بل المراد بها هو الوجود
المجرد عن الماهيات وذلك الوجود وحدة مع قيد التجرد وهي اخص من الوحدة المطلقة لان
معناها بما هو معنى الوحدة مطلقا اخص من الوحدة المطلقة بل مع اعتبار التجريد بعضها
اخص كالوجود لا بشرط فانه اذا فرض كونه مجردا عن كل خصوصية وكان وجودا بحتا لم يلزم ان
يكون معناه اخر الوجود عليه على مطلق الوجود بالاشتراك الاسمي ومما يجب ايضا ان يعلم ان
كلا من الوحدة او الوجود اذا اضيفا الى شيء جوهرا او عرضا ليست الاضافة تحققه من خارج

او غير ذلك هي امر جامع للكل بمعنى واحد ومثل هذا المعنى لا يمكن ان يكون الا عارضا للموضوع
غير مفارق الموضوعات لا ان صار معناها نفس ذلك الاخص لانها لو كانت حقيقة قائمة بذاتها
فلا يمكن عروضها بهذا المعنى للاعراض فلا يكون مشتركة معنوية بين الجواهر والاعراض
فانه من المحال ان يكون الوحدة بالمعنى الواحد الذي هو عبارة عن وجود غير منقسم في الجواهر
والاعراض ويجوز مع هذا العموم والاشتراك ان يكون امرا قائما بذاته مجردا عن الموضوعات
وكيف يكون ذلك مع كونه مشتركا بين الاشياء ولو كان الامر القائم بذاته عارضا للاشياء كان
الجوهر عارضا للاعراض وهو محال وكان الجوهر القائم بذاته عارضا للجواهر فانقلب الجوهر عرضا
وهذا ايضا محال ولو كانت الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض بحسب المعنى فلم يكن هناك الا اشتراك
الا بمجرد اللفظ وليس كذلك فثبت ان الوحدة حقيقتها حقيقة واحدة ومعناها معنى واحد
في الجميع لا بالاشتراك اللفظي وهو في الكل عرض من جملة الاعراض اللازمة للاشياء كلها
بلا اختلاف ولا مفارقة عنها هذا توضيح مرامه وشرح كلامه وبناؤه كما مر غير مرة على الغفلة
من التشكيك وقياس المشكك على المتواطي والخلط بين المفهوم والمصداق وعدم الفرق بين
عارض الماهيات وعارض الوجود انه والذهول عن انتقاض ما ذكره بحال الوجود فان الوجود
مع كونه حقيقة واحدة بسيطة شاملة لجميع الاشياء جامعة للجواهر والاعراض توجد تارة
مفارقة عن الماهيات كلها تارة يكون متحدا بالجوهر وتارة متحدا بالعرض من غير ان يلزم كون
القائم بذاته عارضا للاعراض ولا كون الوجود مقولا بالاشتراك الاسمي على الجواهر والاعراض
فما هو الجواب والحل ههنا يكون جوابا وحلا هناك قد وليس لقائل ان يقول ان هذه
الوحدة انما لا يفارق على سبيل ما لا يفارق المعنى العام المتقوم دون فصولها كما لا يفارق
الانسانية الحيوانية اه تقرير هذا الاعتراض ان امتناع مفارقة الوحدة بهذا المعنى عن
الموضوعات لا يدل على عرضيتها لان امتناع مفارقة الشيء عن الموصوفات والخصوصيات
بسبب احد الامرين اما الابهام المعنوي والعضو الوجودي فالاول كالمعنى الجنسي مثل
الحيوان بما هو حيوان فانه لابهامه محتاج الى فصل محصل لمعناه كالناطق فلا يمكن رفع
المعنى الجنسي كالحيوانية عن موضوعه النوعي كالانسانية والثاني كالعرضية لحركة امتناع رفع
لا يصير دليلا على العرضية اذ ربما كان منشأه الابهام الجنسي فان الحيوانية معنى جوهري
ولا يوجد مفارقا عن الخصوصيات والمواد حتى يكون حيوانا مجردا بلا انسان وصاهل وغيرهما

والجواب ان امتناع مفارقة الوحدة الموضوعات ليس بسببها الابهام الجنسي اذ الوحدة معنى
نوعي محصل ليست نسبتها وغيرها اعم الى ما فرض اخص نسبة المنقسم الى المقسم ليتحصل بفصول
يعني نسبة الجنس الى النوع لان الوحدة ليس مقوما جزء معنى جوهر او عرض ولا اي داخل في
حدود الماهيات الجوهرية والعرضية بل نسبتها الى الاشياء نسبة معنى محصل عرضي لازم تام
امتياز افرادها ليس بذواتها ولا بامور مقومة لافرادها بل بما اضيف اليها من الموضوعات
فوحدة الانسان انما تمتاز عن وحدة الفرس لا بذاتيهما بل بما اضيف اليه واذا اشرنا الى بسيط واحد
مثلا اي اشرنا الى مبدأ الاشتقاق للواحد لا المشتق المركب منه ومن الموضوع كالابيض كان
ذلك البسيط متعينا لذاته اي متميز الحقيقة النوعية عن التخصيص الذي يحصل من جهة الموضوع
كاللونية التي في البياض اذ لا يتميز حقيقتها عن حقيقة البياض وكذا اللونية التي في الشيء لا يتميز
في الوجود عن الشيء فظهر ان معنى الوحدة معنى محصل الذات متميزة في ذاتها عما انضاف اليها
ومخصصاتها امور خارجة عنها وجودا او ماهية ليست كالفصول المقومة للجنس فامتناع مفارقتها
للمخصصات والموضوعات ليس من جهة ابهام معناها فاذا ظهر وصح ثبت ان الوحدة تمتنع مفارقتها
عن الموضوع فصح وظهر ان المحمول الذي هو مفهوم الواحد بما هو واحد امر لازم مشتق لانه
من اسم موضوع لمعنى بسيط هو المسمى بالوحدة وهو عرض لازم موجود في الموضوع لا كجزء منه
ولا يصح مفارقته منه واذا كانت الوحدة عرضا فالواحد الذي بحسب المفهوم مؤلف منها ومن
شيء ما على الاطلاق يكون عرضا اذ لا فرق بين البسيط والمشتق منه الا بالاعتبار دون الاسم
اللهم الا ان يراد بالمشتق الامر المركب من الموضوع الخاص والمبدأ كالابيض اذا اريد
به الجسم والبياض القائم به وهو معنى خارج من مفهوم المشتق بل العرض الذي هو المبدأ والعرضي
الذي هو المحمول امر واحد بالذات متغاير باعتبار التعين والابهام فان ثبت ان الوحدة عرض
فالواحد كذلك هذا شرح ما رامه المصنف ولنا في هذا المقام معه مقاومات علمية ومباحثات
حكمية فان فيما ذكره بعضها امور صحيحة وبعضها امور متزلزلة مضطربة اما ان الوحدة ليست معنى
جنسيا للجواهر والاعراض ليست بالقياس اليهما كالفصول المقومة ولا قسمتها اليهما قسمة الجنس
الى الانواع فكلام صحيح لا ريب فيه وكذا كون الوحدة والواحد بما هو واحد امرا بسيطا خارجا
معناه عن معنى الماهيات الجوهرية والعرضية حق وصدق واما ان الوحدة معنى واحد لا اختلاف
بين افرادها بسبب امور خارجة عنها مضافة اليها فليس كذلك اذ لها وجود في الاعيان وليست

كسائر الامور الاضافية والنسبة التي لا افراد لها الا الحصص المتعددة بتعدد ما اضيفت اليه
كالامكان والفردية والزوجية والفوقية والعلية والمعلولية والوجود عند من رأى انه نفس
الوجودية المصدرية وكذا الوحدة عند من رأى انها نفس الواحدية لا غير فمثل هذه الاشياء
حكم ما ذكره الشيخ فيه من انه لا يختلف الا بالخارجيات كيف والوحدة العددية والابعاد
والنوعية والجنسية ضروب من الوحدة تختلف في ذاتها لا بالسبب النسبة الى ما نسبت الجسم
ما انسب اليه فالوحدة وحدة بنفسها اولا وبالذات ثم وحدة غير هالها المهيات المضافة اليها ان
اضيفت الوحدة الاتصالية هي اتصال بنفسها اولا ثم اتصال لما هو فيه كالماء والهواء
الوحدة كالوجود كما هو المشهور وعليه الجمهور من انها يتكثر بتكثر الموضوعات ويتميز بتميزها
بل الامر بالعكس عند التحقيق وبالجملة فحال الوحدة في جل الامور بل في كله كحال الوجود عند
الراسخين في العلم بما فيه وان لم يكن جنسا للاشياء لكنها مختلفة بالكمال والنقص والشدة
والضعف والتجرد والتعلق والجوهرية والعرضية لوجه الذي سبق بيانه فهي مع الجسم جسم
ومع النفس نفس ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض
وقد توجد بنفسها مفارقة عن جميع المهيات الجوهرية والعرضية فهي مع كل شيء لا كجزء وغير كل شيء لا بمزايلة وقد خرج الكلام عن نطاق الافهام وربما يوجب تشعب الايام ولكن
كما قيل الدر ثمة ضيع عند كرام عشرتي فلا ادال غضبا على ليامها **فصل** في ان الكميات المتصلة
اعراض فلنقدم احوال الكم المتصل على احوال الكم المنفصل لانه اشرف وجودا واقرب الى
الوحدة الحقيقية **قال** اما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات وقد علمنا ان للاتصال
بالمعنى الذي ليس تحت المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان وذلك البعد قد يكون
جوهرا وهو ان كان في جهة او جهتين وثانيهما من باب الكم وقد رسم بوجهين الاول انه
هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية
للآخر والرسم الثاني انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي
ثبت في الطبيعيات والمنفصل في مقابله بكلا الوجهين فاذن لا انحصار في قوله واما
الكميات المتصلة اريد به المعنى الاول **قال** اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار
المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى
الآخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا منه اعلم ان اثبات عرضية المقدار يتوقف

اذا وضعت عند كرام ٣

ثلث مجاهد ٣

على امور ثلثة احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر وثانيها انه امر مادي غير مفارق
الذات عن المادة او عن الذي في المادة وثالثها انه يتبدل افراده على جسم واحد هو باق
بتشخصه وربما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي هو من مقولة
الجوهر بوجوه الاول منها الاول ما مر سابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة يتوارد عليه المقادير
المختلفة يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة بحالها ولا شبهة في ان الباقي غير
غير المتبدل عنه الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وما به الاشتراك
غير ما به الاختلاف وهذا النهج لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد واورد
عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية كذلك مشتركة في نفس المقدار
وكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات والاقسام فان كان اشتراكها في الجسمية
واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم
ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدارية يوجب ان يكون
المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على اصل مقداريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا و
المخصوص عرضا آخر وذلك محال فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار الذي هو واحد
الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث قوي مستحكم
وجه الحلال الوجه الثالث ان الاجسام يصح ان يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له وبعضها
متقدرا معدودا اي للآخر فالمقدار العاد في اكثر الامر بخلاف المتقدر المعدود فليست
المقدارية والعادية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف منها جسم جسما وان لا يوادها كون
متوجه عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعته المشترك لا يعد بعضها بعضا انما ذلك يجري في
الخصوصيات كما سيتبين لك عنقريب الوجه الرابع ان الجسم الواحد يصح ان يزداد حجمه من غير انضمام
شيء اليه كوقوع خلاء فيه لاستحالته بل يزداد حجمه من غير انفصال شيء منه او ورود الخلاء
كان ذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه على الوجه الاول
ما ذكرناه في تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر في بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي
هو جزء المادي والطبيعة التي هي جزؤه الصوري بقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه
الابهام والعموم لان تمام الوجود كل مركب وبقاءه انما هو بكون جزئه الصوري باقيا واحدا بالعدد
وان لم يبق جزؤه المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب باقيا المركب ... الجنسي اذا دام

جزئه الصوري وعينيته وبقاءه ٢

[illegible]

باقيا بالعدد وبقائه ٢

في كل شيء امر مبهم الوجود بانه جنس الذي طبيعته ناقصة مبهمة وحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية
المركبات الكاملة التحصيل لا يقدح في بقاءها بشخصها الا ترى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته ومن
فصول اجناسه البعيدة والقريبة مع بقائه بالتشخيص الا انه فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بشخصها
وان سلم لا يدل على حيثية تلك الجسمية وكذا تخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدل لان ما يحصل
معنى كان لا اذا كان للمتشكل والمتخلخل والمتكاثف جسما مجردا عن صورة اخرى كما فيما فقط الوحدة الفردية
بارادة لامتثال لامداد من المفارق العقلي وابن الجريرة والمحص محكمات بذلك مخلص عن شيء اعلم
ان المنهج القويم في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية الواقع تحت مقولة الجوهر
وبين الجسم الذي هو من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شيء آخر تحت
حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون محصلا لتاحديهما ومقوما له ومكملا له وكذا يلزم ان يكون نوعا كلا
احديهما مقابلا للآخر اذا تقررت هذه المقدمة نقول لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل
لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شيء فيحتاج الى انضمام الفصل بالكمال الذي هو مثل
الصور الفلكية او العنصرية وبعد انضمام مثل الصور التي للبسايط له قد يحتاج في استكماله
الاخرى الى صور اخرى هي مبادي لفصول انواع اخرى كالمنمية ثم الحيوانية ثم المنطقية حتى يصل الى
كمال لا يزيد عليه كمال له فهذه كمالات تترادف وفصول مرتبة للجوهر المتصل بما هو جوهر متصل
والمقدار المطلق الجنسي اذا احتاج الى معنى فصلي او مقوم كمالي فانما يحتاج اليه من جهة كميته
او مقداريته فلا جرم يكون لها عصلاته باموره هي ايضا من باب الكم فيتحصل اولا بكونه جسميا تعليميا
او سطحا او خطا فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للامر الذي يقبل الانقسام الوهمي الى
غير النهاية من حيث هو كذلك ثم يحصل كل من هذه الثلثة بحصلات اخر يجب ان يكون بما هو من
باب الكم التي يلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع
والتخميس في السطح وكالكروية والتكعيب والاسطوانية في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي و
الجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع الآخر
وفصوله ولواحقه وليس كذلك فثبت واتضح ان كلا منهما مغاير للآخر واذا ثبت المغايرة
فيثبت ان احدهما وهو المقدار عرضي للآخر يعني عارض الهيئة ولم يظهر بعد انه عارض الوجود
حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الآخر وهو المطلوب للشيخ ولا . بل هذا قال وهذا المقدار
فيه انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة وكثير من الاعراض التي

يتعلق بالمادة ويبقى في المادة اه قد علمت انه مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية
وبين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت مغايرتها اياها في الوجود وان التعليمية انه لا يوجد
مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه
اما بيان المغايرة بينهما في الوجود فبان المقدار يتبدل والجوهر الطبيعي بحاله واما انها لا يوجد مفارقة
عن هذه المواد فيجيء اثباته في ثالث سابقه هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية
فهو مما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من توابع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس والذي ثبت عندنا
ان المقدار والتعليمية ليست داخلة في مقولة الجوهر وهي من عوارض العوارض للهيئة الجوهرية الطبيعية
ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الا بالتوهم واما تجريده عن الصورة التي تمام
فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة
عن الاتصال القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل الممسوح لما امكن تبدل
المقدار على شيء ثابت اصلا لانه ليس ولا يكون المقدار الا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح
بقدر بكذا كالذراع مرة او مرات ولا ينفك المسح والتقدير ان توهم اي فرض غير متناه في صا
عقليا فان توهم ليس فيه وقد ان يتوهم مقدارا لامتناهيا وهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم
يخالف الممتد والمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة
التي هي من باب الكم فان ذلك معنى آخر لا كمية له في نفسه ولا نهاية له بحسب جرم الجسم والاجزئية
ولا نهاية مقدارية من جهة الشيء الواحد فالجبل والخردلة كونهما جسمين قابلين للابعاد في مرتبة
واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من صحح عروض المقدار للشيء اذ لو فرض موضوع المقدار
جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى وكالنقطة لما امكن عروض المقدار له الا ان يكون جوهرا
متقوما بالمقدار لا انه يكون معروضا له بحيث يكون له مرتبة من الوجود متعينا كان تعينه قبل
المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فان المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد
وهو محصل لوجود الهيولى ومقوم لماهية الجسم الجوهرية فهو يبقى المادة لانه يقبل بالفعل امرا
يختلف فيه جسم وجسم ويصير بحيث يمسح بكذا مرات كذا او انه لا ينتهي ولا ينفد مسحه بكذا
وهذا الامر هو المقدار وهو كمية الجسم اولا وبالذات وكمية ما يقارنه بالتبع كالهيولى
والاعراض ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في
الوهم لكن هو والصورة يفارق المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ويلزم عليه انه

اذا ابدل مقدار على مادة جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء
الموضوع الجسمي بتشخصه لما بينا ان مثل ذلك الجسم لا بد فيه من صورة ما فقط لتشخصه
متعينة بها العدد ولو بتوارد البدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس بالفصل
بوحدة الفعل وتحصيله لان الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث ابهامه واعتباره بنفسه
واحدا بالعدد والتمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد
الجنس لا يقدح في وحدة النوع الباقية بوحدة الفصل قال واما الخط والسطح فما يجري
ان يكون له اعتباران انه نهاية واعتبار انه مقدار دالة بين يديك بان عرضية الخط والسطح وان
ان لكل منهما اعتبارات اعتبار انه نهاية بهذا الاعتبار مضاف لا المضاف البسيط
الذي هو نفس المقولة بل المركب من العدم والاضافة واعتبار انه مقدار لانه ينقسم في
الوهم باجزاء متشاركة في الحدود واعتبار اخر وهو انه بعد متصل بمعنى اخر فهذه اربعة
اعتبارات لكل من الخط والسطح وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على
صفة الابعاد المذكورة اعني بعيد فقط يتقاطعان على زاوية قائمة اه لما ذكر الاحوال
المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما وامتياز تلك
الاحوال بعضها عن بعض وابتدا بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود ولان الخط
نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون تابعا له فمن جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين
على صفة الابعاد المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انهما بعدان باحد المعنيين
من الاتصال الماخوذ في حد الجسم ومن انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد
الثلثة التي ذكرت في حد الجسم الجوهري وقوله فقط يحتمل احدهما الاشارة الى هذا المعنى
من الاتصال الذي هو نفس البعد من دون كميته بتقدير وطول اضافي دفعه وثانيهما
الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وبينهما الماخوذان بلا شرط ان يكون
معهما بعد ثالث مقاطع بهما اولا وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث
فالقابل لفرض بعدين بلا اخر هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق
مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم
اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات ككونه مقدارا وكونه نهاية
ومضافا اما على النهاية والاضافة فقط لانه معنى وجودي والوجود اشرف واقدم من العدم

والاضافة فقط لانه معنى وجودي والوجود اشرف واقدم من العدم والاضافة واما على كونه مقدارا
فلانه نسبته الى كميته القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار هو كالمبدا والاصل في المقدارية
مقدارا لانه بعد قابل للمساواة والعد وللعظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من
خواص الكم والمقدار فيعرض له ابعاد مختلفة بحسب اشكال معينة فيجب ان تتماس في هذه الاحوال
للسطح المعروف ان كلا منهما من اي جهة حصل فان ابعادها كالمقوم له وابعادها كالعارض واما قبوله للعرض
بعدين فقط فانما ذلك لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات الثلاث ومثل ذلك
الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شان ما هو نهاية من حيث انها
نهاية له مثله الا انها نهاية مطلقة لا لشيء كان ان ينبسط في جهتين وان يقبل فرض بعدين
وقد علمت مما ان هذا المعنى ليس معنى المقدار وان لم ينفك عن المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو
ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية من المضاف وليس
مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة كون ذلك الشيء احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار
لانه نهاية وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو المقولة نفسها ولا يجوز ان يكون
كما ولا كيفا ولا غيرهما من المقولات والمضاف الذي هو معروضها وهو يجوز ان يكون كل شيء من الاشياء
حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي هو كل
منهما جميعا هو كالفرق بين الكلي بمعانيه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه مقدارا فهو
من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا لغيره من السطوح في قبول التقدير والمساحة
والانقسام الوهمي وغير ذلك وليس بين السطوح في المعنى الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم
والصغر وما يتبعهما ولا الموافقة التي بازاء هذه المخالفة في المساواة على ما علمت قال لكنه من
الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو عارض المتناهي لانه موجود فيه لا كجزء ولا يقوم دونه
اه لا اشتباه في ان السطح باي معنى اخذ من المعاني الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعي اما من
جهة كونه نهاية فقط لان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم وجود امر محصل جوهري
فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة المتناهي فيكون عرضا قائما به واما كونه مقدارا
سطحيا فلجواز تبدله على الجسم الواحد المتشخص مع بقائه بحاله وليس من شرط الحلول ان يكون
الحال ساريا في المحل مطابقا لذاته ولا ان يكون بازائه من المحل شيء يطابقه كما تحقق في

كما لا يكره عن القدم بالمعنى الحمدى شوفه
المخالفة والمساواة ٣

قابلا لفرض بعدين او كونه ٤

الطبيعيا فانه قد عرفنا ان مجها الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قايم بالجسم كالطرف
وعلى محلها ان كان جوهرا غير منقسم فيثبت الجزء وان كان عرضا من ينقل الكلام الى محله
فيلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما يلزم اما انقسام النقطة لو كان في كل جزء من المنقسم جزء منها
وهو محال او كون عرض واحد قايما باكثر من موضوع واحد وهو ايضا محال وتحقيق الجواب ان العرض
الا قابل للقسمة اما ان يكون عروضه له من حيث انه المنقسم بالقوة او بالفعل فهو لا محالة
منقسم بانقسامه فعلا او قوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك واما لا يكون عروضه
من تلك الحيثية بل من حيثية اخرى كالتناهي والابوة والحيوانية وغير ذلك من الامور التي لا
ولا ضير ههنا فح لا يلزم من انقسام المحل بوجه انقسام الحال فانه ليس من شرط ما يقبل الانقسام
ان يكون قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات ولا من شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذا تقرر
هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم بل محله شيء قابل للانقسام ولكن عروضها
له من حيث انقسامه بل من جهة تناهيه في امتداد الخط قال ولو كان كون السطح بحيث يعرض
فيه بعدان امرا له في نفسه لم يكن نسبة المقدارية في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدار الى الصورة
الجسمية لما بين الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين اي كونه قابلا لفرض بعدين وكونه
مقدارا قابلا للقسمة في جهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين هذين المعنيين على نحو المغايرة
بين القابل لفرض الابعاد الثلثة وبين المنقسم بالقوة في الجهات الثلث فمن لم يفرق بين
هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ السهروردي جعلوا المقدار الجسماني جوهرا و
جعلوا الصورة الجسمية احد الانواع الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد
الثلثة ولم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذي هو الفصل بالحقيقة عند الشيخ ومن وافقه
ومن كان عنده هو القابل للانقسام الى اجزاء وهيئة مقدارية كما في الحدود للسطحية في الجهات
الثلث الذي به تخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساحة ولا شك ان النسبة
بينهما في الجسم كالنسبة بينهما بازائهما في السطح فلو كان الذي في السطح امرا واحدا يكون
القابل لفرض البعدين فصلا مقسما للمقدار المطلق ومقوما للسطح الذي هو احد انواعه
يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة فصلا مقسما لجنس المقدار ومقوما للجسم
الجسم الجوهري وهو محال كما مر بيانه في المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا تاما اصل الا

اي تعلم من الاصول المنطقية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا وعرضا ولا ايضا يجوز
ان يكون معنى واحد فصلا لجنس في نوع منه في موضع وخارجا عنه في نوع آخر منه قال
واعلم ان السطح لعرضيته يحدث ويبطل في الجسم باتصال او لانفصال واختلاف الاشكال
اه لما بين ان السطح كالجسم يشتمل على معنيين احدهما القابل لفرض بعدين والثاني المقدار القابل
للقسمة في الجهتين وبين انهما متغايران في الوجود ليس نسبة احدهما الى الآخر كنسبة الفصل
ايضا انه بكلا المعنيين عرض في الجسم الطبيعي لانه مما يحدث ويبطل بالاتصال او لانفصال او
فيه واختلاف الاشكال له وغير ذلك من اسباب الحدوث والزوال له والجسم باق بعينه فانه قد
يكون الجسم الواحد مستديرا لسطح تارة ومسطحا اخرى وهذه كلها دلايل العرضية لكن ليس
السطح كالجسم مما يجوز ان يبقى باحد معنييه وهو قبول فرض البعدين ويتبدل عليه خصوصيات
المقدارية ككونه عظيما او صغيرا او مضلعا او دايرة او مسطحا او مستديرا او مكعبا فان
السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا لاختلاف هذه الامور سيما التسطيح والتكعيب فان
الاختلاف بهما اختلاف بفصل النوع كما سلف بيانه من حيث بين ان المسطح من السطح لا يتبدل
السطح الذي هو طرفه فاذن ليس حال السطح الواحد بالنسبة الى هذه الامور من الفصل و
الوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الجسم الواحد بالنسبة الى نظايرها بان يكون موضوعا
لتواردها وتعاقبها فان تعاقب الاشكال وتخالف الابعاد على الجسم الواحد لا يستلزم على الهيولى
والمادة المبهمة الوجود لا يوجب بطلانه لما قد علمت ان بقاء الجسم الطبيعي بالعدد ينفي الصورة
الطبيعية بالعدد وبقاء الهيولى والجسمية التي بمعنى المادة مطلقا واما السطح الواحد اذا زال
من شكله بطلت ابعاده ونهاياته واذا بطلت هي وتبدلت فلا يمكن ذلك لانه يقطع في القطع
ابطال الوحدة التي صورة ذاته وقد سبق معنى ان وحدة المتصل واتصاله شيء واحد بالعدد
واعلم لا حاجة في اثبات بطلان السطح عند تبدل الشكل الى ثبوت القطع فيه بل يكفي تبدل الابعاد
والنهايات والعظم والصغر لانه لا تبدل فيها بتبدل انحاء المقدارية وتبدلها يوجب تبدل
ذات المقدارية وتبدلها يوجب تبدل ذات المقدار من حيث هي مقدار لكن الشيخ اثبت القطع
الذي هو في مقابل الاتصال بالمعنى الاول ليدل على بطلان السطح بكلا اعتباريه المذكورين
وانت قد علمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال لان الهيولى
في نفسها شيء غير المقدار وغير معنى الاتصال او الانفصال الذي بانه يجوز بقاؤها في الحالين

وانما السطح لكون حقيقته حقيقة الاتصال المقدار فاذا الف بين السطوح واتصل بعضها ببعض
تلاقيا ووصلا بطل بينهما الحدود والاطراف المتوسطة بينها فكانت تصير باطلة وسيكون بينهما سطح
اخر غيرها بالعدد ثم اذا انفصل ثانيا بطل هذا الواحد وحدثت سطوح اخرى غير ما كانت
اولا بانها لامتناع اعادة المعدوم بعينه والحاصل ان السطح يبطل بالاتصال والانفصال
وتبدل الاشكال او يحدث اخر وليس كالجسم الطبيعي جزء ذا بل جزء ثابت كالهيولى وثبتت
عرضيته مطلقا واذا اهمل هذه الاحكام في السطح فقس عليه احكام الخط واعتبار انه من كونه نهاية
وكونه حد اواحد وكونه مقدارا عرضا وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة والاستدارة
والعظم والصغر وغير ذلك من الاحوال قال فقد تبين لك ان هذه اعراض لا انفاد والمادة
وجود او عرفت ايضا انها لا انفاد للصورة التي هي في طباعها مادية توهما ايضا اقول هذا الكلام
اعني كون هذه التحيات غير مفارقة للصورة المادية توهما ايضا كالمناقض لما قال الشيخ اولا
في الثاني من الثانية من قوله تشكل الشمع بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التي من
باب الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية وقوله بان الجسم الواحد ان تخلخل وتكاثف
يختلف مقداره وجسميته ولا يختلف جسميته واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه ان المقادير والتعليميات
انما هي من عوارض هيئات الاجسام الطبيعية وليست من العوارض الغير المحدة على وجودها
فاذا اختلفت الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي وتخلخل او تكاثف كما يتبدل المقدار
فكذلك يتبدل الجسمية الجوهرية التي هي بمعنى المادة وانما الباقي في منه عند ذلك هي الهيولى
والصورة الكمالية بشخصها ومطلق الجسمية وبهذه الامور المذكورة يبقى شخصيته
محفوظة كما مر انفا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل الجسمية التي هي مقوم
الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبتت جوهريته وكونها مقومة للجوهر
قلنا مجرد تبدل شيء على شيء اخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود في
شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه والجسم الذي هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس
هو كجزء لهذا الجسم الطبيعي الكمالي ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم عرضيته بل جوهر و
ان تبدلت احاده على جسم واحد كمالي فان كل مركب طبيعي له جزء صوري وحدته بوحدته
وبقاؤه ببقائه لانه بمنزلة نوعية الحقيقة وجزء اخر مادي هو بازاء جنسه ووحدة ناقصة
مبهمة متجددة ووحدة المبهمة بوحدة المعينة فتبدل احاد الجنس في ذاته بالاعتبار

الذي هو مادة لا يقدح في وحدة الخارجية التي هي قد عرفت وكلمة بالصورة كما سيتضح لك في
مباحث الماهية قال فقد بقي الينا ان نعلم كيف ينبغي ان نفهم قولنا ان السطح يفارق الجسم توهما
فنقول قد علمت ان مذهب الشيخ ان هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود فالنقطة
عارض لبعض بحسب الوجود فالنقطة عارض الخط والخط للسطح والسطح للجسم المقداري
وهو للصورة الجرمية الا انها من العوارض التي لا ينفك عن معروضاتها لا في الخارج ولا في
الوهم واما عندنا فهي من العوارض التحليلية لشيء واحد وكلها موجود بوجود واحد خارجا وذهنا
الا ان للعقل ان يعتبر كلا منها غير صاحبه ويحكم عليها احكاما مختصة بكل واحد واحد منها
فالشيخ اراد ان يثبت المغايرة بينهما في الوجود وانه لم يتصور بينهما مفارقة انفكاك في
الوهم ايضا فذكر ان المفارقة الوهمية بين هذه الاشياء يتصور على وجهين احدهما ان يفرض
كل منها مجردا عن معروضه بمعنى ان في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح وهذا انما لا يمكن
في بطلانه وثانيهما ان يلتفت الى بعضها ولا يلتفت الى ما هو قرينة فيلتفت الى السطح مثلا
من غير التفات الى الجسم الذي هو طرفه انه موجود معه ولولا الفرق ظاهر بين هذين الاثنين
فان بين الجسم المجرد عن البياض مثلا والبياض قائم بجسم اخر مفارقة بالمعنى الاول وبين الجسم
والبياض القائم به مفارقة بالمعنى الثاني فانه يمكن التفات الوهم الى كل منهما مع عدم
الالتفات الى صاحبه فهذا كالفرق بين اخذ الشيء بشرط عدم ما يقارنه وبين اخذه بلا شرط
وجود صاحبه وعدمه فيمكن ان ينظر الانسان الى شيء وحده ويحكم عليه باحكام مختصة به
سواء اعتقد انه منفرد عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد ان معه غيره فكل واحد من هذه الاطراف
يمكن ان يصير ملتفتا اليه الوهم في الوهم او بحسب الخارج دون التفات الى صاحبه ولكن لا يمكن
للوهم تصوره مجردا عن صاحبه بمعنى انه يمكن للوهم ان يتصور سطحا مجردا لا جسم معه وخطا لا سطح
معه ومجردا عن الجسم سواء كان معه السطح او لا ونقطة مفارقة عن غيرها وعن الجسم سواء كانت مع
الخط او لا فقد افترى على الوهم امرا كاذبا كيف وهذه الاطراف نهايات وضعية للاشياء ذي الحجم
والشيء لا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فمن فرض سطحا مجردا لا يكون طرفا لشيء فلا بد ان يفرض له
وضعا خاصا يقبل اشارة حسية فيكون معروضا لجهتين بحيث اذا انتقل الاشارة الى جهة الاخرى
اليه من كل واحدة من الجهتين يلقى كل من الصاعدين عند الوصول جانبا غير ما يلقاه الاخر فيكون
منقسما في الوهم ما فرض انه غير منقسم فيكون المعروض انه سطح في الوهم غير سطح بل جسم

ذاتي فقط ثم هذا خلف فانا السطح هو نفس الحد والنهاية لا شيء ذو وصلين ومنها يتبين فاذا توهم
السطح هو نفس الحد بحيث يكون نفس الحد من الواحد حيث هو حد واحد ونفس النهاية
واحدة من حيث هي الجهة الواحدة او يكون نفس الجهة الواحدة من غير ان يتصور انفصال او
انقسام الى جهة اخرى ففي جميع هذه التوهمات والاعتبارات لا بد ان يكون متصور
في الوهم مع ما هو نهاية غير منفك عنه في التوهم ايضا كما في الوجود وكذلك حال الخط بالقياس
بالقياس الى الخط هذا هو توضيح ما ذكر وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن
لنا نظر في ثبوت المغايرة بين هذه المقادير على الوجه الثاني ايضا وكذا بين الجسم المقدار
والجسم الذي هو في المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت الى السطح دون الالتفات الى هو الجسم
الذي طرفه لا يخلو عن اشكال اذ التفات الوهم الى شيء لا ينفك عن تصويره عنده وذهوله
عن الشيء لا يلزم عدم حصوله فليس عالم الادراك وفناء التصور كعالم المادة ونشاة
الخارج في ان يكون للاشياء وجود سواء ادركت او لا التفت اليها او لم يلتفت فاذا اقترن
شيء بشيء في الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه
الغفلة لا تجعل المغفول عنه معدوما بخلاف عالم الوهم والتصوير فان وجود الاشياء
هناك نفس مدركيتها بلا اختلاف وحينئذ اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى
السطح مع ذهوله عن الجسم الذي هو طرفه يلزم ح للسطح وجود في الوهم مجردا عن الجسم
لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى الشيء يوجب عدمه في الوهم وقد علمت مفارقة السطح عن
الجسم في الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود الجسم في التوهم باطل فاذن كما لا يقدر الوهم
ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرف
له وكذلك قياس الخط والنقطة فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله ان هذه الامور ليست متغايرة
في الوجود وانما هي متغايرة بنحو آخر من التغاير لانها من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة
في عروضها للماهيات فنقول للاشياء نحو آخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين وهو المفارقة
بحسب الماهية والمعنى كالفرق بين الماهية ووجودها كالفرق بين الجنس ونوعه البسيط كاللون
والسواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين في الوجود دون صاحبه اذا اختلفا في
المعنى والمفهوم ثم ان بعض الموجودات غير مستقلة الوجود كالاضافات والاطراف فاذن
لكل من المقادير والكميات تعينات لاحقة بحسب مراتب انقطاعاتها ونهاياتها فالخط مثلا

اذا تعين بكونه ذراعا مثلا او ذراعين او غيرهما ففيهما اعتبارات ثلاثة احدها انه خط واحد
وثانيها انه ذراع وثالثها انه هذا الذراع المعين الشخصي وهذه الاعتبارات مترتبة
في العموم والخصوص فالاول وهو كونه امتدادا واحدا طوليا اعم من الثاني وهو كونه ذراعا او عدد
او غيرهما الثاني اعم من الثالث وهو كونه هذا الذراع وهذه الثلاثة ذرع فهو اخص من الاعتبارين
الاولين فهذه المعاني امور متغايرة في الماهية متغايرة في الذهن لكن كلها موجودة بوجود واحد
بسيط في الخارج فهذا نحو من المفارقة غير النحوين الذين ذكرناهما فلا يمكن للحس او الوهم ان يشير او يلتفت
الى الحد منه الامور دون الاخريين وانما ذلك شان العقل المدرك للمعاني والصور كلها وتفرقة
بين الذاتي والعرضي فاذا ليس للخط وجود ولكونه ذراعا وجود اخر وكذلك ليس للخط المتناهي
وجود ولتناهيه وكونه ذا الحد المعين وجود اخر فالنقطة ليست وجودها الا كون الخط على تعين
خاص فهي من العوارض التحليلية للخط كالخط للسطح والسطح للجسم وليس لشيء منها عروض
خارجي يلزم تغاير وجودي هذا ما ادى اليه النظر الدقيق ومن الله الهداية والتوفيق

قال والذي يقال ان النقطة ترسم الخط بحركتها فانه امر يقال للتخييل ولا امكان وجوده
اه لا يخفى على المتامل ان الجسم قبل السطح قبلية بالذات والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة
كذلك اذ يمكن فرض جسم لا سطح معه كفرض جسم غير متناه وان كان المفروض محالا او فرضه
في الخارج ولا يمكن وجود سطح لا جسم معه وكذا يمكن للسطح وجود دون الخط كالكرة دون العكس
فالذي يقال من ان النقطة متقدمة على الخط والخط متقدم على السطح والسطح متقدم على الجسم بانها — تفعل بحركتها الخط والخط
يفعل بحركته عرضا السطح والسطح يفعل بحركته عمقا الجسم فكلام لا تحصيل فيه بل لمجرد التخييل
والتمثيل لانه لا يمكن للنقطة مماسة مستقلة تتبعها انتقال يتحرك بالاستقلال كخطوط تماس
براسها سطحا فان ذلك ممكن في النقطة وكذا يمكن للخط مماسة سيما اذا لم تتبعه الجسم كضلع خطي من
جسم يماس به سطحا متصلا به فليس انتقال ذلك الجسم بل السطح ايضا يمكن انتقاله بحيث يرسم من انتقاله — متنفرة
مقدارا جسميا تدريجي الحصول في الخيال لكن هذه الامور المرسومة ليست امور مستقلة في
الخارج ولا يبقى كل حد منها في غير آن واحد فالمماسة الموجبة لحصول النقطة اذا انتقلت بطلت
تلك النقطة وحصلت نقطة اخرى لو وقع سكون واما عند الحركة ولا بل المماسة الكائنة اولا
او لا بل الحركة لم يبق حالها وزالت كما كان الامر قبل المماسة فلم يكن هناك نقطة باقية ثم لو
فرض بقاء نقطة فاعلة بعينها فلا يمكن بقاء ما يفعله من حدود الخط ليوجد منها خط في
الخارج فان رسم الخط ان كان لمماسة واحدة لم يبق وجودا بعد الحركة ولا عندها فاذا بطلت المماسة

بالحركة فكيف يبقى ما هو مرسوم بها رسما ثابتا الا في الخيال وان كان نقطة ثابتة في شيء متحرك
بحركته هي بحركته تبدلت اوضاعها فلا يوجد ايضا امتداد ثابت بين مبدا حركتها ومنتهاها
الا في الخيال فقط والوجه لنا في بطلان هذا القول ان الكلام في المتقدم والمتاخر بالذات
ومن جهة الطبع لا بحسب الاتفاق والاعداد فالنقطة المتحركة لا تكون موجودة الا في
شيء لا محالة ولا يكون حركتها وسيلانها الا على شيء ذي وضع قابل لان يقع الحركة عليه وهو
لا محالة جسم او سطح الجسم او خط هو طرف ويعد ان يكون هذه الاشياء اقدم وجودا من النقطة
وكذا القياس في الخط في رسمه الجسم لاستحالة الخلاء وههنا وجه ثالث في بطلان ما زعموه و
هو ان ما لا يتجزى منقسم ينفعل بحركته منقسما وهو انه اذا اجتمعت عدة من النقاط فلا يمكن ان
يحصل من اجتماعها وتاليفها خط لان النقط الثلث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة ان
لقيت بكليتها كلية الطرفين فهي تداخل فيها او بما مست اخلالا منها والمداخلة التامة لا يوجب العظم
لانها تنافي التنظم والتركيب وان كانت الواسطة ما لقيت الطرفين لقاء بالاس بل لقيت ببعضها
طرفا وببعضها طرفا اخر فلزم انقسامها فلم تكن النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن ان
يحصل خط من تاليف النقط ولا سطح من تاليف الخطوط ولا جسم من تاليف السطوح ثم اذ
تكرير نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط متعددة
تلك العدة وكذا الحال في تكرير خط او تكرير سطح وبالجملة ما لا قدر له لا يحصل منه قدر
فظلل المقادير والاعظام والاجسام امر اجل وارفع من ان يقع في حد او تقدير واما اثبات
وجود هذه المقادير الثلثة في الجسم ظاهر الوجود فان وجود السمك والعمق اجلى واغنى عن البرهان
من وجود الجسم الطبيعي واما وجود الخط فلجواز القطع في سطوح الاجسام القابلة للقطع
وجواز الحركات فيها على وجه يتعين الخطوط المستديرة والمستقيمة كمحيطات الدوائر و
معاودها قال واما الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة اقول يريد بيان حال الزاوية هل هي
من اقسام الكم اولا واذا كانت من الكم فهل هي جنس رابع من المقادير ام لا واعلم انه وقع الاختلاف
بين الاذكياء في امر الزاوية فمنهم من قال بانها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة والتجزي
واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان يقال كل ذات فان حقيقتها يبطل بالتضعيف مرة او مرات
ولا شيء من المقادير يبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان
ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها والحادة اذا ضوعفت مرات
لا يبقى حقيقتها فثبت ان الزاوية يبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من الكيف لقبولها

السطح والخط في رسمه

السطح فالبرهان الدال على تناهي الابعاد مثبت لوجوده وجوده

المشابهة

المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فاذن ذلك لها لذاتها
وقبولها المساواة واللامساواة والعظم والصغر فهو لها بسبب الموضوع واعترض بعض
المتاخرين بان تلك الكيفية لا شك انها من الكيفيات المختصة بالكميات فالزاوية المسطحة مثلا
سواء كانت كما او كيفا كانت يجب ان ينقسم في جهتين طولا وعرضا ويحصل من انقسامها
اجزاء هي ايضا زوايا لكن اصغر من الاولى وليست كذلك فانه لو كان السطح اذا انقسم في الامتداد
العرضي الذي بين الضلعين المحيطين المنتهيين الى نقطة انقسمت الزاوية الى زاويتين والهيئة الى
هيئتين واما اذا انقسم في الامتداد الطولي بين الراس والقاعدة لم ينقسم الزاوية والهيئة
بل بقيت بحالها ومنهم من قال انها من مقولة الاضافة لانه قيل في تعريفها انها تماس خطين
على نقطة وهذا التعريف باطل لان كل زاوية يتوهم لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس
كذلك وان التماس محمول على الخطين بالاشتراك والزاوية ليست كذلك وكذلك ما قيل في تعريفها
انها انحراف احد الخطين الموضوعين في بسيط متصلين على نقطة فان الزاوية الانحراف لمكن
بل هو ذلك لازم من لوازمها العامة ومنهم من قال ان الزاوية المسطحة مقدار متوسط بين
السطح والخط وان الزاوية المجسمة مقدار متوسط بين الجسم والسطح وسنذكر بطلانه واما الشيخ
فالمحقق عنده انها ليست من الانواع الذاتية للمقدار بل من الافراد الضعيفة لانها هي
المقدار اعني السطح او الجسم بشرط عروض هيئة له وهي كونه محاطا بنهايات تتلاقى عند
نقطة واحدة وتفصيل هذا ان الزاوية المسطحة سطح احاط به نهايتان اي خطان ملتقيان
عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا وفائدة القيد الاخير الاحتراز عما احاط به قوسان
من دائرتين متماستين بحيث يحدان خطا واحدا فانه ليس بزاوية فنقول هذا السطح الواقع
بين الخطين الملتقيين له امتدادان احدهما وهو الواقع بين نفس الخطين والاخر قاطع
له وهو المبتدا من نقطة التقاطع فاذا اعتبر تحدد كل من الخطين بالحدين لم يكن السطح
بهذا الاعتبار زاوية بل سطحا فقط لانه ينقسم في الجهتين والزاوية لا ينقسم فيهما واذا
اعتبر تعين امتداده الواقع بين نهايتي الضلعين بانهما اليهما ولم يعتبر تعين امتداده
الاخر المبتدا من نقطة التقاطع بانتهائه على حد اخر ولا انتهائه الى حد اخر اصلا
يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار زاوية ويكون غير منقسم الا في جهة واحدة وهي الامتداد
الواقع بين الخطين وعلى هذا القياس حال الزاوية المجسمة في عدم انقسامها الا في جهة

يصح اتصافها بالصغر والكبر ولا يصح ان يتصف بها الانحراف وان صح ان يتصف بالقلة والكثرة فلا بد حقيقة الزاوية ٢ ٢

فالمقدار جسماً كان او سطحاً قد يعرض له ان يكون محاطاً بين نهايات ملتقية عند نقطة واحدة
فيصير ذا زاوية او شيئاً ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته واطرافه التي من جهة اخرى وبهذا
يحصل الفرق بين الزاوية والاشكال لان الزاوية انما هي ذا زاوية من حيث يعتبر المقدار محدوداً
بين حدين او حدود ملاقية بحد سواء كان معهما او معها حد او حدود غيرها او لا وهذا
معنى قوله فكأنه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فكل مقدار غير خط ينتهي الى نقطة
فهو ذو زاوية او ذو زاوية سواء كان سطحاً او جسماً فالسطح الذي يحيط به حدان ملتقيان
على نقطة قد يحيط به ثالث ورابع فان اعتبر من حيث كونه محيطاً بخطين حد بين ليس معهما ثالث
فهو بهذا الاعتبار ذو زاوية وان اعتبر من حيث كونه محاطاً بهما وبغيرهما ايضاً حالكونه
تاماً فهو بهذا الاعتبار ذو شكل وكذا القياس في الفرق بين الزاوية الجسمية
والشكل الجسمي وكما ان المهندسين اذا قالوا شكل ذهبوا الى المشكل كذلك اذا قالوا زاوية
ذهبوا الى المقدار ذي الزاوية كما ان الطبيعيين ارادوا بالشكل الهيئة الحاصلة من احاطة
حد او حدود بالمقدار فكذلك اذا قالوا زاوية ارادوا بها هذه الهيئة فان شئت سميت
نفس هذا المقدار ذا زاوية ولكن لا مطلقاً بل من حيث كونه محاطاً بخطين ملتقيين بنقطة
ان كان سطحاً او سطوح ملتقية عند نقطة ان كان جسماً وان شئت سميت الكيفية التي له ولكن
لا مطلقة بل من حيث ان موضوعها هكذا فيكون الاول كالمربع والمخمس والمدور والثاني
كالتربيع والتخميس والتدوير وليس المراد منها نفس الاضافات فان الاشكال ليست
من مقولة المضاف بل المراد منها مبادي هذه الاضافات من النهايات الشكلية كما علم
في موضعه فان وقعت اسم الزاوية على المعنى الاول كان اتصافه الزاوية بانها مساوية لاخرى
او زايدة او ناقصة او جزؤها او كلها او نصفها او ضعفها او ثلثها او ثلثة امثالها او غير
ذلك من صفات الكمية اتصافاً بالذات لان جوهرها جوهر المقدار الا انها عرضت له صفة
صار بها صنف خاص والصنف للمهية النوعية او الجنسية لا يحمل عوارضها الذاتية عوارض
غريبة وان وقعت اسم الزاوية على المعنى الثاني كان اتصافها بتلك الصفات اتصافاً بالعرض
من جهة محلها الذي هو المقدار كالتسوية مثلاً اذا اتصف بالزيادة والنقصان والمساواة
والجزئية والكلية وغيرها من صفات الكميات كان لاجل ما يعرض لمحله بالذات ولها التغير
وكالتربيع وقبوله الزيادة والنقصان فالذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن فرض بعدين و

والقسمة في جهتين او فرض ابعاد ويلزم القسمة في جهات ثلث وذلك بما هو مقدار مع قطع النظر
عن كونه محاطاً بين نهايتين او نهايات يلتقي عند نقطة فان ذلك مما لا يجب معه قبول كل بعد وقسمة
كان يحصل فانه بما هو مقدار الا ترى ان الدائرة مثلاً يقبل بما هو سطح الانحلال الى اجزائه التي القسمة ٣
بذاتها في انه سطح على اي وجه يقع في القسمة ولا يقبل القسمة من حيث هو دائرة الى اجزاء هي دوائر
البتة على اي وجه يقع القسمة بل على بعض الوجوه فكذلك الامر في غيرها من الهيئات العارضة
للمقادير قال والذي يظنه من يقول انه انما يكون سطحاً لو تحرك الخ اقول يريد ابطال مذهب من
يرى ان الزاوية جنس مباين للمقادير الثلثة اعني الجسم والسطح والخط فيرى ان الزاوية المسطحة
مقدار اخر متوسط بين السطح والخط والجسمية مقدار اخر متوسط بين الجسم والسطح فيكون
عدد اجناس المقادير على هذا الرأي خمسة بزيادة جنسين اخرين لا اربعة بزيادة جنس واحد كما
ذكره الشيخ اذ المتوسط بين السطح والخط لو صح تحصله ووجوده لكان جنساً مبايناً للمتوسط
بين الجسم والسطح لو صح ذلك والذي تمسك به صاحب هذا الظن انه توهم ان فاعل السطح
هو الخط وفاعل الجسم هو السطح كما ان فاعل الخط هو النقطة ثم السطح انما يحدث من
حركة الخط الفاعل له بأدائه الى جهة امتداداً بعداً اخر غير الطول فانما يكون كذلك لو تحرك
بكليته وبكلي طرفيه حتى اخذ ثم بحركة الطول بتمامه في العرض الحقيقي يحدث امتداد عرضي
من امتداد طولي فيحصل طول له عرض واما الزاوية فتحدث في زعمه انها عبارة عن مقدار يحدث
من حركة احد طرفي الخط مع ثبات طرفه الاخر فكان عنده ان الخط المحدث لها لم يتحرك
لا في الطول وحده ليبقى خطاً وطولاً كما هو ولا في العرض الحقيقي حتى يحدث سطح بل تحرك
باحد طرفيه فاحدث زاوية هي جنس متوسط بين الخط والسطح وكذلك القياس في الزاوية
الجسمية في كونها مقداراً متوسطاً بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح بتمام جنبيه
واذا فرض احدى جنبيه ساكنة واخرى متحركة او فرض حد منه ساكناً واطرافه متحركة او فرض هذا الرأي ٣
حد منه ساكناً واطرافه متحركة لم يكن الحادث جسماً تاماً واعلم ان الذي حمل صاحب هذا الرأي
على هذا الخرافة هو جهله بمعنى السطح والجسم ومعنى كون المقدار ذا بعدين وذو ثلثة ابعاد
وحسبانه ان كل ما يؤتى في تصوير الاشكال والخطوطات والزوايا وغيرها كقولهم ان الدائرة
سطح يحصل من توهم حركة احد طرفي خط مع ثبات طرفه الاخر الى ان ينتهي الى وضعه الاول
وان الكرة جسم يحصل من حركة دائرة على قطرها الثابت سودناها كلها على الحقيقة فزعم

ان السطح لا يكون سطحا الا اذا تحرك الخط في امتداد مقاطع لامتداده على وجه القيام واذ
الجسم لا يكون جسما الا اذا حصل من حركة سطح في امتداد مقاطع لامتداديه على زوايا قوائم
فلا يكون سطح عنده الا المربع والمستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه واذا علمت ان الذي ذهب اليه
هذا الانسان ليس مبنيا الا على الجهل والوهم فلا ينبغي للعاقل ان يصغي اليه ويضيع وقته
في سماع كلامه الذي لا يعنيه ولا يهتم فضل الاشتغال به فقد ثبت وظهر مما ذكر وجود هذه
المقادير الثلثة وكيفية عرضيتها وانها ليست مبادي للاجسام الطبيعية وليس ايضا بعضها
مبدأ فاعليا للبعض كما توهم ومن هنا انحرض الغلط في القول بجوهريتها على ما عرفت

قال واما الزمان فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي ان نعلم ان
لا مقدار خارجا عن هذه المقادير الكميات المتصلة منحصرة في الجسم والسطح والخط والزمان
ولما تكلم في معرفة مهيات الاقدار الثلثة واثبات وجودها وبيان عرضيتها فاشار الى
الزمان وهو كمية الحركة المتصلة من جهة عدم اجتماع اجزائها واحال بيان وجوده وعرضيته وتعلقه
بالحركة الى ما سلف من العلوم وهو العلم الطبيعي اذ الخوض في احواله انما يناسب العلم
الذي يبحث فيه عن احوال المتغيرات من حيث تغيرها سيما المتغير الذي حقيقته التغير والانقضاء
وهو الزمان والحركة التي يتجدد ويتقدر به فبقي الكلام في ان نعلم بالبرهان ان لا مقدار
ولا كمية متصلة خارجا عن هذه الكميات الاتصالية وهذا وظيفة هذا العلم فشرع في
بيانه لحصر **قال** فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان يكون قارا حاصل الوجود لجميع
اجزائه ولا قار له قد علمت ان حقيقة الكم لا ينفك عن قبول القسمة والتجزية فتلك الاجزاء
ان كانت موجودة بالفعل فهو الكم المنفصل يعني العدد وان كانت بالقوة فاما ان
يكون بحيث لو وجدت كانت مجتمعة او لم تكن مجتمعة فالثاني وهو الزمان فهو لا محالة لم
مقدار لامر غير قار الذات لان كل مقدار فهو لا محالة مقدار لشيء كما علمت سلم في
الوحدة والعدد وذلك الامر الذي مقداره الزمان لا يمكن ان يكون امرا ثابتا ولا
لا استحال بقاء المقدار بلا مقدر وهو محال فهو اذن موجود غير قار وليس في ذلك المتجدد
الا الحركة فالزمان مقدار الحركة والاول وهو المقدار القار اما ان يكون تام المقادير
لكونه مما يمكن فيه فرض جميع الابعاد والقبول للانقسام في كل الجهات وهي لا يزيد على
الثلثة الابعاد واطرافها الستة فهو المقدار الجسم ومن له الثخن واما ان يكون قابل

فرض بعدين والقسمة في الجهتين وهو السطح واما ان يكون بعدا واحدا قابل القسمة في
جهة واحدة وهو الخط وحيث لا يكون في الوجود بعد اكثر من الثلثة ولا اقل من واحد
فالمقادير القارة المسماة الكميات المتصلة اربعة وهي مع العدد خمسة فهذا هو حصر

الكميات قال وقد يقال لاشياء اخر انها كميات متصلة اه اعلم ان من جملة اسباب الغلط
الواقع من الناس وضع ما بالعرض مكان ما بالذات فالذي وقع لهم في باب الكم هو ان لا
يميزوا الكم بالذات عن الكم بالعرض بل بين المتكمم بالذات والمتكمم بالعرض لانك قد علمت من طريقنا
ان نسبة المقادير والاعداد الى معروضاتها الذاتية كنسبة الوجود الى المهية حيث انهما
متحدان بالذات ومتغايران في ظرف التحليل الذهني فكما ان المهية موجودة بالذات فكذا
الصورة الجسمية متقدرة بالجسم التعليمي بالذات والحركة متكممة بالزمان بالذات وكذا
حكم المعدودات بالذات مع العدد فحكم ما يتالف هي منها من الوحدات بالذات مع
وحداتها فان وحدة الشيء وجوده فكلاهما موجود واحد كما مر وهي اما المتكمم بالعرض
فهو انما يكون بسبب قرانه بما هو الكم والمتكمم بالذات وذلك على انحاء اقسام الاول ان يكون صفة
موجودة لما هو الكم بالذات كالاحوال والاضافات العارضة للكميات كالطول والقصر و
الزيادة والنقصان والمساواة وغيرها الثاني ان يكون الكم موجودا فيه وهو موضوع له
وذلك اما منفصل ومتصل فالمنفصل موجود في الذوات المادية والمجردة وقد يكون
الكميات المتصلة موضوعة للكم المنفصل سواء كانت قارة او غير قارة بواسطة قبولها للتجزي
خارجا او وهما فهي كميات متصلة بالذات منفصلة بالعرض ولما كان انفصالها بالعرض وانقسام
الى الساعات والشهور والاعوام واما المتصل فهو موجود في الجواهر والاعراض المادية
دون المفارقات العقلية وقد يوجد للمتصل بالذات انفصال بالعرض فالزمان مثلا
كم متصل بالذات وله انفصال بالعرض من جهة انفصال المسافة التي يقع فيها الحركة فيقع زمان
حركة في فرسخ فيقدر الزمان بالفرسخ لاجل مطابقته للحركة التي هي سيرورة على الوجه الذي اشير اليه
فيكون الزمان داخلا تحت الكم في العرض وكذا المقادير العارضة بعضها لبعض فالمعروض
كم بالذات من جهة ذاته وكم بالعرض من جهة كم الذي هو عارض ولا استحالة في ان يكون الشيء
داخلا في مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء اخر كما ان الاضافة تعرض لها اضافة اخرى الثالث
ان يكون كميته بسبب حصوله في المحل الذي حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل وعريض ومنقسم بسبب

حصوله في موضع الكم الرابع ان يكون نحو الضاد رسم ذا الكم كالقوى المحركة للاشياء الموثرة
في امور تتعلق بالكم بالذات فيتوهم لتلك القوى انها زائدة او ناقصة او مساوية او متناهية
او غير متناهية لان القوة ذات كمية في نفسها ولكن لانها يختلف فاعيلها فهي يختلف بالاضافة
الى شدة ظهور الفعل منها او الى عدة ما يظهر منها او الى مدة بقاء فعلها والفرق بين
اعتبار الشدة والعدة من وجهين احدهما بان كل ما كان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة
فان المحرك اذا كان اشد قوة يبلغ الى النهاية الموجودة المفروضة اسرع وثانيهما ان القوى
يتفاوت في القوى بحسب المدة ربما كان بحيث يكون تفاوتها في الشدة على خلاف ذلك التفاوت
كرماة النبال في الهواء فكلما كانت قوة الرامي اشد كانت مدة بقاء النبل في الجو اطول
واما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فان المدة يعد دوام شيء وثباته وليس يعتبر فيه تعدد
وكثرة واما الفرق بين اعتبار الشدة والمدة فهو ظ اذا تقررت هذه المعاني فنقول اما جعل
المكان نوعا اخر من الكميات المتصلة فالغلط فيه من جهة مجموع العارض والموضوع فانه ليس ما هو
القسم الاول فموضع عارض الكم موضعه فان المكان ليس نفس الكم الذي هو السطح بل السطح
الحاوي من جهة كونه حاويا للمتمكن فهو الكم مع الاضافة وعروض الاضافة وعينها من الصفات
لا يجعل المعروض ولا المركب نوعا اخر من جنس ما يعرضه واما جعل الثقل والخفة نوعا اخر
من الكم بالذات فالغلط فيه انما نشاء من جهة ما هو من قبيل القسم الرابع فان الثقل اما هو الا
قوة محركة للجسم الى اسفل وهي اما طبيعته فهي صورة جوهرية او الميل الذي هو المبدأ القريب
للحركة الى اسفل وكذا القياس في الخفة فيوصف كل منهما بالزيادة والنقصان والمساواة
لاجل اتصاف اثارهما من الحركات بتغيرها بصفات الكم فالحركات الواقعة للجسم الثقيل بسبب
الثقل يوجبه مقادير في الازمنة لامكنة فان زمان حركة ما هو اشد ثقلا الى جهة السفل
ومقطوع مسافتها في ذلك الزمان اكثر وفيما هو اضعف ثقلا منه على عكس ذلك وكذلك
الكلام في الخفة وكون ما هو اشد خفة اسرع حركة الى جهة العلو واطول مسافة من الذي
هو اضعف خفة في الذي غيره ولا القائلين بانهما من باب الكم امران احدهما ما يقال
من التساوي والتفاوت فهو باطل لان المساوات والمفاوتة في الكم هو ان يعرض لشيء حد
ينطبق على حد لشيء اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فانا نطبق الحدان الاخران منهما فنقول انهما
متساويان وان لم ينطبق فنقول لاحدهما انه زائد على الاخر انه ناقص وهذا مستحيل ثبوته في الثقل

والخفة لان كلا منهما اما جوهر طبيعي صوري واما ميل منه كامن والثاني في قبولهما للتجزية فيقال
انه نصف ثقل اخر وهو ايضا خطاء فان ذلك لاجل انه قد يحرك قوة ثقل جسما في زمان نصف المسافة
التي حركت قوة المسافة جسما اليها هذا الثقل انه نصف ذلك الثقل شيئا الى سفل يلزم معه
حركة شيء اخر يثقل الى العلو كالذات طرفي كالقبان اذا كان احد طرفيها اعظم من الاخر وشيء موضوع
في احد طرفيها اعظم من الموضوع في الاخر فاذا تحرك الاعظم الى اسفل في الة الحركة يلزم بهما
او بها ان يتحرك الاصغر الى العلو حركة على نسبة العظم والصغر بينهما وعلى نسبة بعدهما عن موضع
الجزء الساكن من تلك الالة وعلى هذا المنوال يمكن ان يتصور ولو بحسب الفرض كون قوة
الخفة سببا لحركة خفيف له الى الاسفل ولعل غرض الشيخ عن هذا ونحوه ان يعلم ان الذي ليس
بكم ولا بتكم بالذات قد يتصف بعوارض الكم من جهة افعاله واثاره وقولنا انه واسطة واما
الحرارة اذا اتصف بانها ضعف حرارة اخرى مثلا فان ذلك لوجهين من تلك الوجوه احدهما من
جهة كثرة الاثار والحركات فيقال لهذه الحرارة انها ضعف تلك لانها يفعل في زمان ضعف ما تفعله
الاخرى من الاحراقات او الاحالة او غيرهما او تفعل في نصف ذلك الزمان مثل ما تفعله الاخرى
وثانيهما من جهة كبر محله فان الجسم الحار المتشابه الاجزاء في الحرارة يكون الحرارة في ضعفه ضعف
الحرارة التي في نصفه بعينها لانقسامها بانقسام المحل وقبولها المساواة والمفاوتة بتبعية
كبر المحل بالعرض واما قوله وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فهو اشارة الى
القسم الاول من وجوه الكم بالعرض وهو الذي يكون موضوعا للكم بالذات فالكبير والصغير
والطويل والقصير والسعة والضيق والعدد والكثرة والزيادة والنقص كلها احوال انما يعرض
من جهتها المساوات والمفاوتة فكبير اكبر من كبير اخر وصغير اصغر من صغير وكذا يكون كثير
اكثر من كثير اخر وقليل يكون اقل من قليل اخر بمراتب متفاوتة وليس عند الشيخ من بحث وعدد
من المتباين تفاوت فيما هو الكم بالذات ولا مفاصلة ولا زيادة ولا نقصان ولا اعظم
ولا اصغر فانا لسنا نقول ان كمية لا يكون اكثر من كمية او اقل ولا ان مقدارا لا يكون اعظم من
مقدار ولكن نقول لا يكون كم اخر في كمية ولا ايضا مقدار في انه مقدار يكون اعظم من مقدار
ولا جسم في كونه جسما اي منقسما في الجهات اعظم من جسم اخر ولا سطح في انه سطح ذو بعدين اكبر من
سطح ولا خط في انه خط اطول من خط ولا عدد في انه كثرة اكثر من عدد اخر فامثال هذه
الامور عوارض خاصة الكمية كالطول والعرض بالاضافة فيقال ان هذا الخط طويل والاخر

وكذا القياس في كون ثقل مثال ثلثه ... ثلثه امثاله

في كميته اكثر من كم

ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا في نفسه بمعنى اخر من حيث انه بعد واحد ويقال هذا
السطح عريض وذلك الاخر ليس بعريض بل ضيق وان كان كل سطح عريضا في نفسه بمعنى انه اى
لربع بعد يعرض طولا لابعد بعرض عرضا ويقال هذا الجسم ثخين والاخر ليس بثخين بل
دقيق وان كان كل جسم ثخينا بمعنى اخر وكذلك يقال هذا العدد كثير وذلك ليس بكثير
بل قليل وان كان كل عدد كثيرا بمعنى اخر من حيث هو كم منفصل يعد بالآحاد فهذه واشباهها يقال
لها كميات وليس بكميات بل احوال تعرض الكم بمقايسة بعضها الى بعض هذا خلاصة ما ذكره
الشيخ في ثاني رابعة الفن الثاني الذي في قاطيغورياس من الجملة الاولى التي في المنطق
واشار اليه ههنا لكن بقي ههنا شيء يجب التنبيه وهو ان هذا الكمال والنقص الواقعين
في الكم والشدة والضعف اللذين في الكيف كما تشتمل امورا واقعة عند هؤلاء بمجرد مقايسة
افراد الكم بعضها الى بعض فهي اختلافات واقعة في نفس الاضافي لا الاضافات عندهم
وعند اتباع الرواقيين المجوزين للتشكيك في الماهية وذاتياتها راجعة الى تفاوت
في نفس ماهيات الكميات المتصل والمنفصل وكذا في نفس ماهية بعض اقسام الكيف فعندهم
هذا الخط اطول من ذلك في نفس الخطية وهذا العدد اكثر من ذلك العدد في نفس معنى
الكثرة وكذا البياض الشديد والحرارة الشديدة شدتهما لاجل كمالية وقعت في نفس ماهية
البياض والحرارة لا لمجرد المقايسة والاضافة واما عندنا فكل هذه الامور راجعة الى
طبيعة الوجود لا الى الماهيات كما يقوله اتباع الرواقيين ولا الى الاضافات والنسب فقط كما عليه
جمهور المشائين وقد علمت من طريقتنا ان الوجود طبيعة بسيطة عينية مختلفة المراتب متفاوتة
الدرجات كمالا ونقصا وشدة وضعفا وتقدما وتاخرا كل ذلك لها في ذاتها ولغيرها
بتبعيتها فهي اصل الحقائق والماهيات واختلافها في ذاتها كما ذكرناه هو اصل اختلاف
الاشياء في الماهيات ولوازمها وعوارضها فاعلم هذا فانه اصل لو حققته وبسطته واحكمت الروية
فيه لانفتح على قلبك باب كثير من المعارف والله ولي التوفيق فصل في تحقيق ماهية العدد
وتحديد انواعه وبيان اوائله المقصود من هذا الفصل اثبات العدد وتحقيق ماهيته وكيفية
تحديد كل نوع من انواعه قال وبالحري ان نحقق ههنا طبيعة الاعداد وخاصياتها وكيف
يجب ان يتصورها لها وجودها اه لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الامور
الاولية للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما هو دابه ثم انتقل

بل ضيق ٢

بقوله ٢

بالكلام الى احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تتمة احوال العدد لسبقها لانها هو الغرض
من بيان حقائق تلك الكميات ونحو وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض
رجع ثانيا الى بيان البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها وكيفية عروض احوالها واثبات
وجودها في الوهم ووجودها في العين اما وجودها في النفس فهو ظاهر واما وجودها في
الخارج فلانه لا شك ان في الموجودات وحدات فوق واحدة فان زيدا مثلا وحدة عددية غير
ما لعمرو وله وحدة غيرهما لبكر وان كان الجميع واحدا في الانسانية فاذا تحققت وحدات
في الخارج فوق واحدة فثبت وجود العدد اذ ليس معناه الا المركب من تكرار الوحدات
من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو امر موجود ثم ان التصور على ماهيات لان
العشرة من الناس من حيث انها عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد ضدا وفي العشرة
والواحد في طبيعة الانسانية واعلم ان العدد من الماهيات الضعيفة الوجود لضعف حدها
فوجود العدد عبارة عن عدة الوجودات التي وجودات الواحدات ثم من قال ان العدد لا وجود
له الا في النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد من الماهيات المعدودة التي في الخارج لا وجود
له الا في النفس فهو حق لان الواحد بما هو واحد لا يكون قائما بنفسه كذا المؤلف منها بل الآن
وحدات الاشياء التي هي في الخارج لا يمكن تجردها بنفسها باعيانها عن تلك الاشياء وان
اراد ان العدد مطلقا بلا شرط التجرد والخلط لا وجود له في الخارج فهو باطل اذ لا شبهة في ان الوجودات
وحدات العددية كما ذكرنا واعلم ههنا شبهة وهي ان الاثنوة مثلا ان كانت وجودية في الاثنين
فلا يخلو اما ان يوجد في كل واحد من الواحدين او في احدهما او في المجموع من حيث هو مجموع الاول
محال بوجهين اما اولا فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين واما ثانيا فلانه اذا وجدت
الاثنوة فيهما لزم ان يوجد في كل واحد منهما ولاستحالة حلول العرض الواحد اثنين ويكون الاثنان
اربعة ثم يكون الكلام في كل واحد من تلك الاحاد كالكلام في الاول فيلزم ان يكون في الاثنين
اعداد غير متناهية وبهذا يتبين ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنوة موجودة في احد منهما الواحد
واما الشق الثالث فهو ان يكون الاثنوة موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح
لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير لكل واحد من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد قابل القسمة
لان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والواحد من حيث هو واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة
وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها واقول انما يندفع بما ذكرناه من ان العدد

من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد هي بعينها كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة
العدد الذي هي من ابواب الكم انما يحصل من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس او
الفرس او الحجر مما يتماثل اعداده واما اذا فرضنا تأليف من وحدات مختلفة الانواع كوحدة
العقل مع وحدة الفلك او وحدة جنسية مع وحدة النوعية او غير ذلك فلا يحصل منها عدد
الكم الا من جهة عوارض متشابهة ومع هذا مستغرقة كونها موجودا على الاطلاق واشياء او ممكنات وبالجملة العدد كمية حاصلة من وحدات متماثلة فمن هذا السبيل الكثرة فيما هي كثرة واحد وضعه الخ
جهة وحدة اذا عرفت هذا فنقول الاثنوة حاصلة في مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في احدهما
وذلك المجموع ان اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن لما لم يكن جزء صوري كانت وحدته مجامع
الخفية نفسها مرفكما ان الاثنوة التي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال
المعروض في كونه واحدية بعينها معروضة في اثنينية وايضا مادة الاثنين من شأنها ان يقبل والثلثة وعشرها من كل منها ٢
الوحدة والاتصال الكثرة المنفصلة فهي ايضا جهة الوحدة في الاعداد وكذا الاتفاق في المعنى
النوعي واما عالم العقل الخالص فليست هناك وحدة يحصل من تكررها الكثرة والعدد
كما اوما اليه قال وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه هو واحد في نفسه من حيث هو ذلك
النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص الشيء الذي لا حقيقة له اه مما ينبغي لك ان تعلم
في هذا المقام مقدمتين احديهما ان تحصيل كل ماهية مبهمة وتنويعها انما يكون بامور ضمت
لها واشياء هي من ذاتها فالادراك مثلا مهية مبهمة ويكون تحصيله وتنويعه بانحاء الادراكات جنسية ٢
كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرها تحت الحس وكذا الكمية المتصلة مثلا
التي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصيلها بانحاء التقديرات وقبول
الانقسامات وهكذا في كل الاجناس وانواعها المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل
الذي هو في باب مبلغ الوحدات لا بد ان يحصل انواعه بمراتبه الحاصلة من تكررات الوحدات
فبلوغ التكرر الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع اخر من العدد وثانيتهما انه لا بد لكل حقيقة
نوعية من خاصية واثر يترتب عليها لذاتها في الخارج واخص الخواص والاثار المترتبة على نفس واختلاف ٢
ذواتها لا يشاركها من غيرها حقيقة شيء اخر اتفاقي وعروض خارجي مستلزم لاختلاف
تلك الاثار في الطبائع النوعية فعلى هذا نقول لا شك ان لكل واحد من الاعداد خواص
واثارا غيرها لغيره فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم الذي لا حقيقة له

٢	٤	٨	١٦	٣٢	٦٤	١٢٨	٢٥٦	٥١٢	١٠٢٤	٢٠٤٨	٤٠٩٦
شئ	مال	كعب	مال مال	مال كعب	كعب كعب	مال مال كعب	مال كعب كعب	كعب كعب كعب	مال مال كعب كعب	مال كعب كعب كعب	كعب كعب كعب كعب

وهكذا الى غير النهاية وعبارته الجبر
مضطربة قد

كيف يكون له الخواص ولوازم واما انه نوع مخالف لسائر الاعداد فلما عرفت من الوجهين اما
الخواص فكما لاولية كما في الاثنوة والثالوثية والثالثة وغيرها من الاضافات المختلفة وكالمحا
التركيبات وكالتامية وهي كون العدد اذا جمعت اعداد كسوره يكون مساوية له كالستة
مثلا فان لها اسدسا هو الواحد وثلثا هو الاثنين ونصفا هو الثلثة لا غير ومجموعها هو
الستة والزائدية وهي كون اجزائه اقل عددا منه كالسبعة فلها سبع هو الواحد فقط وكالثمانية
فلها ثمن وربع ونصف مجموعها السبعة وهو اقل منها او حدا الناقصية وهي كون عدد الاجزاء
اكثر كالاثني عشر فان عدد اجزائها ستة عشر والمربعية وهي ان يكون حاصل ضرب جزء في نفسه منه ٢
مضروبا في نفسه كالاربعة والتسعة والمكعبية وهي ان يكون حاصل ضرب جزء في نفسه مضروبا
في نفسه فالحاصل هو مكعب ذلك الجزء كالستة عشر فانها مكعب الاثنين وعشرين مكعب الثلثة كالثمانية ٢ وكالسبعة ٢
والصمم وهو ان لا يكون للعدد جزء بعده غير الواحد وسائر الاشكال ككعب الكعب ومال الكعب المال
مال الكعب وكعب مال المال وكعب مال الكعب الى غير ذلك من الاشكال والنسب فاذا لكل واحد من الاعداد
حقيقة مخصوصة وصورة متصورة منها في النفس مطابقة لما في الخارج كسائر الحقائق التي لها
وجود خاص في الخارج وصورة خارجية منتزعة من مادتها حاصلة في النفس وصورة كل شيء هي
وحدته الخاصة التي بها هو هو لكن وحدة العدد هي وحدة كثرة الاشياء لا كثرة نفسه وليست
كثرة العدد لا كثرة جامع وحدته ككثرة الانسان مثلا فان موضوعها لا يكون واحدا بل الكثير منه
انما مجموع احاد ولا يبقى انه واحد بخلاف العدد فانه مجموع هو بعينه واحد وكذا موضوع الوحدة
من الانسان لا يكون كثيرا الا ان حقيقة الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته في وحدته والعدد
حقيقته انه كثير وهو من حيث انه مجموع هو واحد وله خواص ليست لغيره فهو واحد في نفسه كثير بغيره وليس يجب ان يكون العدد كسائر الاشياء التي لها تحقق في الواقع له وحدة وهي صورة
ذاته وان كانت ذاته نفس كثرة لشيء اخر وله ايضا كثرة تقابل وحدته حيث كالعشرة مثلا فانها من
لها صورة العشرية حقيقة واحدة لها خواص بها يختص بها العشرة واما كثرتها المقابلة للوحدة
فليس لها الا الخواص التي يكون للمقابلات هذا النحو من التقابل كما سيجيء بحقيقة فكثرة العشرة
التي تقابلها هي العشرات الكثرة التي هي اجزائها فان العشرة لا ينقسم ذاتها الى عشرتين والى
ثلثة عشرات فكل منها لخواص العشرية قال وليس يجب ان يقال ان العشرة اه شروع في كيفية تحديد
انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارات ثلث عام وهو ان يكون فيها كثرة فازدنا

نعم كل مرتبة خاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التي هي صورتها النوعية التي بها هو ما هو
وبها وحدتها الخاصة التي لا يشاركها فيها غيره وهي منشأ خواصه وآثاره المترتبة عليه فكل مرتبة
من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي الا انها حقايق بسيطة فصولها عين جنسها وصورها
نفس موادها اما ان لها فصول المختلفة فلان كل مرتبة كما ان لها خواص فتلك الخواص اما فصول
فاتيه واما لوازم فان كانت فصولا فثبت ما هو المط لوازم وان كانت هي لا بد ان تستند
الى الامر المشترك بين الاعداد لان لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان تلزم الاعداد
المتنوعة امور متقابلة فيجب ان تستند الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادي
تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي الى
خصوصيات ذاتية وهو المط فاما انها حقايق بسيطة فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة
لا يقبل القسمة فان القابل للشيء هو الذي لا يبقى مع مقبوله والعشرية لا تبقى مع
القسمة فلو كانت لها ماهية مركبة بان يكون لجنسها وجود آخر كانت من حيث جنسها هو بعينه
فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة وواحد
او خمسة وخمسة او ثلاث وسبعة او واحد وواحد حتى ينقضي كما يقال الانسان حيوان وناطق او
جوهر وجسم ونام وحساس كما في المحمولات الذاتية وكما يقال في المحمولات العرضية ان
كذا ابيض واسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحدا وكذا اذا لم يرد بالعطف
التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق ويكون معناه انه حيوان ذلك الحيوان هو
الناطق اي محمول على الحيوان المشروط بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك
التسعة مع واحد لانه ايضا باطل لان التسعة مع معطوفها او قيدها محمولة حملا عرضيا فان
شيئا من الاجزاء التي تشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها لا الحمل الذاتي ولا الحمل العرضي
ولا الحمل الذاتيات ولا الحمل العرضيات الا على وجه المجاز في اللفظ او في الاسناد بل العشرة هي
نفس المجموع من الاجزاء وليست شيئا منها فهي امر بسيط صادق على الحاصل من الافراد واحدة وهو
المطلوب فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التي مبلغ جملتها ذلك
النوع الواحد ويكون كل فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في ماهيته لان صورة ماهيته
نفس اجزائه المادية من افراد معدودة بحسب ان يقول عدد من الف واحد وواحد وواحد
الى ان يستقصي كل تلك الاحاد والا لم يمكن التعريف بالامور المقومة وذلك لانه ان ذكرنا

لوازم فهو جنس سنذكره

واضلها وجود

بدل الاحاد الخواص التي له ولم يذكر الاجزاء لا الاحاد ولا الاعداد فلم يكن التعريف حدا اصلا لانه
جوهر الذات بل رسما ناقصا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الاحاد الاعداد صار رسما ايضا لانه
انا ان عددنا ذكر وقد تجزئتها مثلا جعلنا العشرة من خمسة وخمسة فهو ايضا غير صحيح لانها كما يمكن
اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ايضا ان تركب من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية
واثنين ومن تسعة وواحد فلا اولوية لشيء منها دون الاخر وليس تعلق ماهية العشرة بواحد
منها اولى من غيره ولا يمكن ايضا ان يتعلق بالجميع لان ماهيتها ماهية واحدة ولا يمكن لماهية واحدة حدود
متعددة كلها دالة على تمام تلك الماهية فاذن الحد للعشرة لا يكون الا واحدا وحيث لا اولوية لشيء
منها فلا يكون الا الجميع ولا الواحد منها حدا بل رسما فالحد هو المذكور اولا يعني التعريف
بذكر جميع الاحاد وهذه الانحاء الاخر من التركيب المذكورة هي رسوم تابعة لازمة لها وايضا نقول
من حد العشرة بالخمسين لا بد لتحديدها من تحديد الخمسة مرة اخرى فيحيل ذلك الاخر الامر الى
ذكر الاحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات
اعني قولنا خمسة وخمسة وستة واربعة وسبعة وثلثة واثنين اعتبارات وتوصيفات لذات واحدة فالذات
واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا يكون حقايق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف
والتكثر انما يكونان في اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المتقدم المعلم
الاول لهذه الصناعة اعني ارسطاطاليس لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة
مرة واحدة قوله مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الواحدات
ليس بتوسط صيرورتها ولا بعد ان يصير ثلثة وثلثة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط
تقسيمها الى العددين ثم تقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها والتحليل اليها دفعة وثانيهما
ان الاحاد التي بها تقومها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم على بعض ولا تأخر
عنه واذا قلت ان عدد كذا من اجتماع واحد وواحد وواحد يجب ان لا يقصد من الترتيب في
المذكور ولولا ضرورة التلفظ عند ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على
التعاقب ولاجل ذلك صعوبة اعتبار الاحاد الكثيرة في تحديد الاعداد مال التحليل وعدل
الحكماء ايضا الى الرسوم من الامر الواجب الذي هو الحد لان تحديد النوع ممتنع ان يحصل
من بعض **قال** وما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد حال الاثنين ليست من العدد وكون
الواحد ان يكون للاثنين مرة وانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى اذ فرد

الذكر ...

بعضهم الى ان الاثنين ليس بعدد واستدل عليه بوجوه الاول انه الزوج الاول فلا يكون عددا
قياسا على الفرد الاول الثاني ان العدد كثرة والاثنين ليس كذلك بل هو قليل ولان الكثرة
مؤلفة من الوحدات والوحدتان لفظ جمع واقله ان يكون ثلثة الثالث انه لو كان عددا لكان
اما ان يكون مركبا فكان واجبا ان يعده غير الواحد وهو محال ولا يكون مركبا فيجب ان لا يكون
له ضعف وهو باطل والجواب اما عن الاول فانا نعني بالعدد ما يكون مؤلفا من الاحاد والاثنين
كذلك فهو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فانما لم يكن عددا لانه ليس مؤلفا من
الوحدات لا لانه فرد فظهر الفرق بين الاثنوة والوحدة واصحاب الحقيقة لا يلتفتون في تحقيق
مهيات الاشياء الى امثال هذه المغالطات والاعتبارات الخارجة عن الحقايق بوجه من الوجوه
وليس كون الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات
ولا يكون الثلثة عددا لما ذكرناه لا لكونها فردا او زوجا فالزوجية والفردية اعتبارات
خارجة عن كون العدد واما عن الثاني فنقول لم الوحدات لفظ جمع فلاثنا ولا الاثنين باطل
لانا لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة
على انهم ليس لهم تحقيق في ذلك والحكيم لا يبالي بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان زوج اول
فذلك ليس بعدد وحينئذ لا ملازمة ولا فرق اذ يتبين سلب العدد عن الواحد وسلبه عن غيره
فليس يجب عليه ان يتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد واما
عن الثالث فليس من شرط الاول ان لا يكون مركبا الا من الاحاد ومن الاحاد ما هو
واحد كما مر ومن العدد مطلقا ما يكون منفصلا لا يوجد فيه الواحد بالفعل بخلاف الكم
المتصل بما هو متصل واعلم ان كل عدد فالكثرة في نفسه على معنى ان فيه احاد فوق واحد وهو
من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه ما في شيء اخر و
زيادة وقد يوصف بكونه كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف
بالعرض لانه مقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى الاول وليس كثيرا بالمعنى الثاني
لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا الكثير يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى
ساير الاعداد وعند هذا التحقيق ما دمن الكثير كون الاثنوة عددا فقال الاثنان
لو عرضت له القلة الاضافية لعرضت له الكثرة الاضافية كما في ساير الاعداد لكن يستحيل
ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكلما لا يكون

لبسوا تعمين ٣

انكر ٣

بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا بالاضافة الى عدد اخر كثيرا فهو ليس بعدد والاثنان ليس بعدد
والجواب انه لا يلزم اذا كان ساير الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعني الكثرة والقلة الاضافيتين
وجب ان لا يوجد شيء له الاولى الاضافتان فامتنع ان يوجد شيء يعرض له احدى الاضافتين
فقط وليس اذا وجدت موجودات هي علة ومعلول يجب ان يكون كل موجود علة ومعلولا ولا ايضا اذا
وجدت افلاك كل منها حاو ومحوي وجب ان لا يوجد فلك هو حاو وليس بمحوي او محوي ليس بحاو
او اذا وجد جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس نوعا ولا يوجد شيء هو جنس وحده اذ لو وجب
ذلك لزم التسلسل بل لا يجب ان يكون العدد الاول من حيث هو اول لا يعرض له الاضافتان اذ لو عرضت
له الاضافتان يكون احدهما بالنسبة الى عدد تحته وقد فرض انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض
القلة الاضافية للعدد بسبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس الى شيء اخر بل لاجل عروض
الكثرة الاضافية لشيء اخر ذلك الشيء بالقياس اليه كثيرا والاثنوة هي العلة التي هي اقل القليل لانه
اما قلتها فبالقياس الى الكل كل عدد فانها انقص من كل عدد غيره واما اقليتها فلانها ليست
بكثرة بالنسبة الى عدد واذا لم تقس الاثنوة الى شيء اخر لم يكن قليلا واما ساير الاعداد فهي
كثيرة في ذواتها بالمعنى الاول وقليلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة بالقياس الى ما تحتها وكذا
الطول والعرض فكل خط طويل في ذاته بالمعنى الحقيقي وله طول بالاضافة الى خط اخر هو اقصر
منه وقصر بالاضافة الى اخر هو اطول وقد يعرض له الاطولية والاقصرية وكل منهما اضافة في اضافة
فالاطول ما الطول له بالقياس الى خط له طول ايضا بالنسبة الى ثالث والاقصر هو قصير اخر وكذا
حال العرض في السطح والثخن في الجسم في مثل هذه الاعتبارات واعلم ان الحقيقي من الكم المتصل
لا يوجد له فيه مقابل وجودي فلا يوجد في الطول المطلق الخط مبدا حقيقي حصل منه الخط
وكذا لا يوجد في المقدار المتناهي خط قصير لا اقصر منه وهكذا في السطح والجسم والزمان بخلاف
الكم المنفصل فالكثرة المطلقة هاهنا مقابل هي الوحدة لا تقابل التضادة ولا السلب
والايجاب والعدم والملكة تقابل التضايف اي اضافة ذي مبدا مع مبدائه واضافة
المكيل والمكيال كما استعمل في الفصل الاخر واما الكثرة المضافة فهي تقابل القلة تقابل
الاضافة ايضا ولكن نوعا اخر من هذا التقابل فصل في تقابل الواحد والكثير هذا الفصل
في بيان تحقيق التقابل بين الوحدة والكثرة لانه المحتاج الى البيان ولهذا اختلف فيه واما
الكثرة المقابلة للقلة فمعلوم ان تقابلهما ليس الا تقابل المتضايفين قال والحري ان تتامل

كيف يجري التقابل بين الكثرة والواحد فقد كان التقابل عندنا اه ستعرف في هذا الفن على
وفق ما جرى في فن الميزان اصناف التقابل اربعة فمنها تقابل المتضاد ويمتنع ان يكون
تقابل الواحد والكثير من هذا الوجه لوجوه الاول ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم
بضد لما يتقوم به بل ضد الشيء يكون مبطلا ومفسدا والثاني ان شرط التضاد اتحاد المتضادين
في الموضوع وصحة تعاقبهما على موضوع واحد ولا شيء من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد
لان الكثرة اذا طرأت على موضوع واحد بطل ذلك الموضوع ببطلان وحدته وكذا اذا طرأت
الوحدة على موضوع الكثرة انعدمت الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات
بطلت موضوعاتها فبطل موضوع الكثرة فان موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات وليس
لقائل ان يقول ان الهيولى لما كانت باقية عندي طريان الوحدة والكثرة على الاجسام فالوحدة
والكثرة موضوع واحد يتعاقبان عليه لانا نقول وحدة الهيولى تحصل بسبب تعدد بل لا يكون موضوعا
لشيء من الوحدة العددية ولا المقابلة الا بعد تحصلها وتقومها بالصور الجسمية والمراد من
الموضوع هو الامر الموجود المحصل الوجود بالفعل الثالث ان غاية الخلاف معتبرة بين المتضادين
من كل جانب فهيهنا ليس من كثرة الا ويوجد اكثر منه واعترض على الوجه الاول بان الوحدة
الكثرة شانهما ايضا الابطال فكل منهما يبطل الاخر بان يحل في موضوعه فاذا حل في موضوع
بطل الاخر ولا يجب ان يكون ابطال احد الضدين لضده كيف وقع على اي وجه كان والجواب
ان كلما كان له مبدأ وعلة فكما ان وجوده بوجود ما هو مبدأه فكذلك عدمه بعدم
شيء منه ذلو بقي مبدأه الغريب كما كان فاستحال طريان العدم عليه فان الكثرة انما تبطل
ببطلان وحداتها ولا يبطل لذاتها بطلانا اوليا كما لم يوجد لذاتها وجودا اوليا فاذن
لا يكون التنافي والتقابل بين الوحدة والكثرة اوليا وبالذات فلا تكون تضاد بينهما بل
ان كان ولا بد فانما في حاصل بين الوحدة الطارية والوحدة الزائلة وذلك يظهر على
وجه التضاد اما اولا فلان الضدين يجب ان يكونا على غاية التباعد وليس الامر بين الوحدة
الطارية والوحدة التي الزائلة كذلك واما ثانيا فلان موضوع الضدين واحد وليس
الامر هيهنا كذلك اذ ليس موضوع الوحدات الزائلة لا موضوع شيء منهما موضوع الوحدة
الطارية بل جزء موضوعه بحسب المسامحة لا بحسب الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية بضرب
من التخيل اذ الجزء الحقيقي ما يجامع كله والجزء المقداري اذا حصل بطل المسمى بالكل لبطلان

اتصاله الذي هو بعينه وجوده والحاصل الوحدة ليست مبطلة للكثرة بالقصد الاول بل بان يبطل
اولا الوحدات التي تتالف الكثرة منها وببطلانها تبطل فلو كان تعاقبهما منشأ التضاد فهذا
التضاد يجب ان يكون بين الوحدة الطارية والزائلة على ان بطلان الوحدة الطارية للوحدة
الزائلة ليس كابطال احد الضدين للاخر كالحرارة للبرودة لان الموضوع هناك باق
بتواردهما عليه وقد علمت ان الوحدة مقومة للموضوع لانها عين الوجود فاذا بطلت بطل
الموضوع ووحدة الموضوع ايضا غير كافية في كونهما متضادين بل يجب ان يكون مع الوحدة
الاخرى لا مع الكثرة لانها متقومة بها فالقابل في التقابل ان يقول انه ليس موضوع
الوحدة والكثرة واحدا فان الشرط المتضادين وهذه الوحدة التي ذكرناها وانما ينفي التضاد
بين الوحدة الكثرة والذي ذكره الشيخ فليس هذا من نفي بقاء الموضوع عند ابطال الوحدة
الطارية للوحدة الزائلة كان من وجوه نفي التضاد بين الوحدة المبطلة للكثرة والوحدة التي هي
من اجزاء الكثرة واما المذكور هيهنا فالغرض منه ايراد وجه اخر لنفي التضاد بين الوحدة ونفس الكثرة
التي تقابلها وهو ان شرط التضاد ان يكون موضوع المتضادين اذا كانا اثنين بالعدد واحدا
بالعدد واذا كانا اثنين بالنوع واحدا بالنوع وعلى هذا القياس في غيرهما من اقسام الوحدة
الحقيقية والكثرة التي تقابلها فالسواد والبياض الشخصيين لا يجتمعان في موضع واحد بالشخص
ويجتمعان في موضع واحد بالنوع فزيد مثلا يمتنع ان يكون ابيض واسود والانسان المطلق يصح
كونه ابيض واسود ثم نقول لا يوجد الوحدة بعينها والكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد فالوحدة
الشخصية كزيد مثلا لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه فلا يمكن فرض كون
زيد اشخاصا متعددة كلها زيد وكذا الماء الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال
وحدته العددية وعروض الكثرة المقابلة اياه بان يصير ذلك الماء بعينه اذ قد علمت ان
الوحدة الحقيقية لكل شيء هي بعينه وجوده وتشخصه كما هو عندنا ومستلزم لهما كما هو عند القوم
واما ما توهم من النقض بالهيولى في حيثية انها باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها
فيندفع بان الهيولى ليست في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا للكثرة التي تقابلها فليست
في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى ينعدم بزوال احدهما عند طريان الاخرى فالبرهان ان الدال
على وجودها دل على ان وجودها وجود مبهم هو قوة كل وجود ووحدتها التي لها في ذاتها وحدة
مبهمة ان فصلها الاتصال وعن اجتماعها مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة العددية بشيء من

[illegible]

جملة الصور الجسمية واما الاجسام فليشكر ذلك بل لكل منها وحدة عددية اذا بطلت بطلت
ذاتها الشخصية وقوله ثم عليك ان تعلم ما سلف لك حقيقتهما وما يتبعهما وعليه شارة الى ما ذكره
في المقالة الثانية من الفن الثاني من المنطق وهي في المتقابلات فاحوالها بينها المذكورة
فيها من تحقيق حال التضاد وكيفية وحدة الموضوع فيه ووقع الشكوك التي يرد عليها بيان
الخواص التي للمتضادين فان بالاطلاع على ذلك يظهر ويتبين ان التقابل الذي بين الوحدة
والكثرة ليس من صنف التقابل التضاد فالينظر هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم
اي ليس يمكن ان يكون تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول ان
هذا العدم هو عبارة عن لا كون شيء مما من شأنه نفسه ومن شأن نوعه او من شأن جنسه
ان يكون له ذلك الشيء كما مضى في المنطق فيلزم عليك ان كان في ذلك العدم منهما هو الوحدة
ان نجد لكل واحد وجها بل صارت الوحدة عدما للكثرة التي من شأن نوعه او جنسه ان يكون له
وان كان العدم منهما هو الكثرة ان نجد لكل شيء كثيرة وجها آخر صارت الكثرة فيها عدم
الوحدة التي من شأن تلك الاشياء او شأن نوعها او جنسها ان يوجد تلك الوحدة وانما
اقتصر الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير محتمل هيهنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي
وان كل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه معلوم ان الامر ليس كذلك في شيء منهما فان المراد من كون
الشيء ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او من شأن نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشيء بعينه ما يمكن
له من جهة نوعه تحققه في فرد آخر من النوع لا انه نوعه فقط مما يمكن ان يصير كذا فاذا قلنا ان
زيدا الاعمى مثلا من شأن نوعه ان يكون بصيرا معناه انه بعينه لعضو مما امكان البصر من جهة
كونه انسانا فاذا الكثرة من هذا القبيل فلو اخذ الشخص مثلا يستحيل ان يصير شخصا ولا يمكن
له ذلك لا من جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا من جهة من الجهات فلا يمكن ان يصير شخصا واحدا
حقيقيا من الامكانات وكذلك الحال في ساير اقسام الوحدة ومقابلاتها من الكثرات الثاني
الثاني ان في تقابل العدم والملكة لابد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والآخر عدم ملكة
له لا يستحيل ان يكون شيئا ان كل منهما عدما للآخر فاذن لابد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة
امرا محققا بنفسه ثابتا بذاته وهو الملكة والآخر الذي هو عدم امرا غير محقق بنفسه ولا ثابتا
بذاته اذ الاعدام لا يعقل ولا يعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة فليستا عدما ما
مطلقا فقوم من القدماء الذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من جنس الملكة

وكذا الاشتراك في الكثرة [illegible]
[illegible]

والكثرة من جنس العدم وعندهم ان هذا التقابل كالاول المضادة بين الاشياء واطلاق التضاد
على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط كون المتضادين وجوديين بل البتة وانهم
ذهبوا تحت الملكة الصورة وتقابلها العدم هو المادة والجنس وعدمها الشر والفرد
وعدمها الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمها المتحرك والمنحني والمستطيل والجهل
والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان تكون عدما وذلك لانه حد الوحدة بعدم الانقسام
والكثرة بقبول التجزية وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة
كما لا حد للوجود بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي
ذكره من عدم الانقسام لازم من لوازمها ويجوز ان يكون للموجود الحقيقي لوازم سلبية
واما ثانيا فلما استطرد لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير بينهما
في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي الذي للجسم امر وجودي
وهو ضرب من ضروب الوحدة العددية بل الحق ان الوحدة والكثرة كلاهما وجوديان الوجود في
الوحدة اقوى وفي الكثرة اضعف وبعض الوحدات مما لا كثرة بازائها كوحدة الباري جل اسمه
والتي بازائها كثرة ليست تلك الكثرة هي عدمها بل قد يلزم عدمها كما في زوال الاتصال بالقسمة وقد
لا يلزم كما في عدم زيد وبالجملة ليس شيء من الوحدة والكثرة عدما للآخر اما الكثرة فلما ذكر من
انها تتألف من الوحدة وتتقوم بها وعدم الشيء يمتنع ان يتقوم به فكيف يتصور ان يكون الملكة
موجودة في العدم كبصر يوجد في العمى وحركة توجد في السكون حتى يكون عدة ابصار يحصل
من اجتماعها عمى او عدة حركات يحصل من اجتماعها السكون واما الوحدة فلانه يلزم من كونها
عدما حصول الملكة من تركيب اعدامها فاذا لم يجز كون الوحدة عدما كونها عدما للكثرة ولا كون
الكثرة عدما للوحدة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا ايضا تقابل التناقض
فان كان من التناقض بين الالفاظ ومفهوماتها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا محضا
للآخر كزيد وسلبه وكزيد قايم وليس زيد بقايم فظاهر ان ذلك لا اعتبار عين ما هو هيهنا
اذ ليس شيء من الوحدة والكثرة مفهوم مفهوم السلب للآخر وما كان منه بين الامور فهو من جنس
تقابل العدم والملكة بل هو بعينه هذا التقابل لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع
خاص كانا عدما وملكة فالملكة بازاء الايجاب والعدم بازاء السلب وقد علمت استحالة كون
الواحد والكثير كذلك قال فلننظر انه هل التقابل بينهما تقابل المضاف فنقول ليس يمكن

والبصر وعدمه العمى والنور والظلمة والسكون والمستقيم والزوج والعلم والذكر واعدامها الظلمة

ان بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل التضايف وذلك لان الكثرة اه يريد نفي كون الوحدة
والكثرة مما بينهما تقابل التضايف بالذات وقد ظن بعضهم انهما متقابلين تقابل المتضايفين
واحتج بان الوحدة من حيث هي وحدة علة والكثرة معلولها وهذا خطاء بوجوه احدها ان
الوحدة والكثرة ليس هنا نفس المتضايفين ولا ماهية شيء منهما معقولة بالقياس الى الاخرى
والمتضايف هو الذي لا تعقل ماهيته الا مقيسة الى الغير فان قلنا ليست الكثرة هي نفس
المركب من الوحدات ولا يعقل مفهوم المركب الا مقيسا الى ما يتركب عنه قلنا ليس الامر كما ظننت
فان الكثرة وان كانت ذاتها مركبة عن الوحدات لكن ليس معناها بعينه معنى المركب من الوحدات
ليكون اللفظين مترادفين فالكثرة وان كانت كثرة بسبب الوحدة الا انها غير معقولة بالقياس
وفرق بين كون الشيء بسبب الاخر وبين كونه ماهيته مقيسة اليه ثم لا يخفى عليك ان الوحدة التي
تبطلها الكثرة الحادثة وتنافيها ليست بعلة للكثرة المبطلة بل انما هي كاينة متقومة
بوحدة اخرى من نوعها ثم ان الكثرة وان كانت في ذاتها من الوحدة وكونها من الوحدة
نفس كونها معلولة لها الا ان مفهوم الكثرة غير مفهوم المعلولية والاضافة انما هي لها
من حيث هي معلولة لا من حيث هي كثرة والمعلولية من لوازم الكثرة لا نفسها وكذا التركيب
من الوحدة او الحصول منها مفهومها غير مفهوم الكثرة فان قلت ليست الكثرة نفسها معقولة
بالقياس الى القلة قلنا ليس الكلام ههنا في الكثرة التي هي من جنس المضاف بل المبحوث
عنه الكثرة الحقيقية الشاملة للقليل والكثير وقد عرفت الفرق بينهما وثانيها ان من خاصة
تقابل التضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة والكثرة متضايفين
لكان كما يعقل الكثرة بالقياس الى الوحدة كانت الوحدة ايضا غير معقولة الماهية الا بالقياس
الى الكثرة على شرط انعكاس المتضايفين في التعقل وليس بينهما كذلك وثالثها ان من شرط
المتضايفين التلازم في الوجود فكان اللازم من كونهما متضايفين بالماهية لا يوجد وحدة الا مع كثرة
على شرط انعكاس المتضايفين في اللزوم وليس الامر فيهما كذلك لانهما ليستا متضايفين في
الوجود فليستا متضايفين بالماهية قال فاذا قد بان لك جميع هذا فبالحرى ان نعترف
ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل لان ما ثبت وتبين انه ليس بين ماهية الوحدة
وماهية الكثرة تقابل بوجه من وجوه التقابل لكن نجد انهما لا يمكن اجتماعهما فلا بد ان يعرض
لهما نوع من التقابل من جهة عارض وذلك هو ان الوحدة من حيث هي مكيال يقابل الكثرة من حيث

المتضايفين ٢

متكافيين ٢

هو مكيل وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيالا لا واحدا بحسب المهية ولا ايضا كون الشيء كثيرا وكونه
مكيلا مهية واحدة ومعنى واحد بل الفرق حاصل بين المعنيين والا لكان من عقل واحدا عقل
كونه مكيالا او من عقل كثيرا كان عقله للكثير بعينه عقلا للمكيل وليس كذلك فاذن قد يعرض للوحدة
او للشيء بواسطتها انه واحد ان يكون مكيالا لا يعرض للكثير او للاشياء الكثيرة ان يكون مكيلا كما
عرض للوحدة انها علة فيكون التقابل بينهما من جهة اضافة عارضة لهما لكن يجب ان يكون
هذه الوحدة الاضافية من كل نوع التي هي المكيال اقل من جنس ذلك الشيء فان الكيل كالمساحة والعد
عبارة عن استعلام كمية شيء بالمقايسة الى ما هو من جنسه فلا بد من المجانسة بينهما والا لما تم
هذا الاستعلام كما اذا حاولنا ان نستعلم مقدار جسم بامتداد خطي او مقدار زماني
بمقدار قار فذلك غير ممكن لفقد المجانسة فالواحد المكيال في الخطوط خط وفي السطوح
سطح وفي الاجسام جسم وكذا في غير ذلك في الازمنة والحركات والزوايا والاوزان و
الاثقال والكلمات والحروف والاصوات والاشعار والانفاس وغيرها واعلم ان الخط المستقيم
والمنحني جنسان مختلفان لا يمكن كيل احدهما بالاخر الا على سبيل التقريب لا التحقيق وما يقال ان
الدايرة ثلثة امثال وسبع قطرها وكذا قولهم الكلم سدس الدور مسا والنصف قطره
تقريبي وكذلك حكم السطح المستوي والسطح المستدير لانهما جنسان مختلفان وكذا انحاء
الاستدارات في الخطوط والسطوح توجب اختلافها في الجنس ولكل منهما انواع تحته من جهة
عظمها وصغرها وايضا ينبغي ان يجتهد في المكيال لكل جنس ان يكون اصغر ما يمكن فيه ليكون
ابعد من التفاوت واقرب الى الانضباط ثم الوحدة اذا كانت بالطبع فذاك والا بالاعتبار و
الفرض منها اذا كانت بالوضع كالجوزة الواحدة والحيوان الواحد واذا اعتبرنا الوحدة في الشيء
فكان الكثير الذي بازائه هو ما زاد عليه من اجتماع امثاله وما نقص عنه لا يكون واحدا
تاما بهذا المعنى بل كسرا وجزءا من واحد مفروض بتمامه وجزء الواحد من حيث هو جزء لا
يكون واحدا تاما سواء كانت وحدته طبيعية او وضعية مثلا اذا فرضنا العشرة واحدا
يكال به عدة اخرى كما يقال مثلا كانت المائتان عشرين في هذا الاعتبار ولم يكن الواحد الذي
هو جزء العشرة واحدا بل عشر الواحد ولا الخمسة منها خمسة بل نصف الواحد ولا الاثنين
اجزاء الواحد على هذا القياس في كل ما يجعل واحدا وينبغي ايضا ان يجعل الواحد المكيال من
اعرف الاشياء في ذلك الجنس المكيل كالشبر مثلا في الخطوط ومربعه في السطوح ومكعبه في الاجسام

عقل ٢

الوحدة اتخاذها والكثرة اتخاذها ٢

مثلا اثنين ٢

منها

وفي الحركات حركة معلومة القدر التي لا تختلف قدرها وحالها ولا ايضا حال ما هي واحدة بعينها من الحركات التي تحال بها ولا يوجد في الحركات الغير الطبيعية كالحركات النفسانية للحيوانات والانسان والنباتات والحركات حركة بهذه الصفة حتى تقدر بها غيرها من الحركات بل نفس تلك الحركات لا يمكن ان تقدر بواحدة مفروضة فيها لعدم استمرارها واستقرارها ومشابهة الاجزاء فيها الحركة التي تقدر وتحال بها سائر الحركات فينبغي ان يكون طبيعية صادرة عن مبدأ فعل ذاتي بصفة غير تابعة لسواء كان ذا شعور او لا ثم انك قد علمت ان المجانسة شرط بين المكيل والمكيال فتقدير الحركات المختلفة بالحركة واحدة انما يصح من جهة مقاديرها الزمانية فالازمنة متشابهة في الكل فالحركة التي يقدر بها سائر الحركات ينبغي ان يكون اقلها زمانا ثم هي الحركات الفلكية ربما ثم هو حركة الجرم الاقصى التي هي اسرع الحركات على الاطلاق فهو احرى بان يكون الواحد فيها كالدورة مكيال الحركات والمتحركات لوجوه منها ان الواحد اقل زمانا ومنها ان الواحد منها مضبوط القدر والطبيعة من غير اختلاف ولا امكان اختلاف بان يزداد عليه او ينقص منه ومنها انها اظهر الحركات في نفسها لما يظهر بها من طلوع الكواكب سيما الشمس وغروبها ومنها ان اصغر مقدار الواحد منها يعلم بسرعة من غير انتظار لسرعة العود الواقع في اقصر زمان لتجدده في كل يوم بليلته دورة من الفلك الاقصى فهي قريبة الى الوجود وقريبة الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان يجزى ويحصل منها جزء ايفرض ايضا واحدا يكال به ما هو من جنسه كجزئيتها بحركات الساعات فيكال بحركة ساعة حركات غيرها من الان مشهوبا عن هذه الحركة ساعات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من الحركات الفلكية وعودها فان اسرعها الذي لكرة القمر يتم دورة في سبعة وعشرين يوما تقريبا وابطاها وهي التي لكرة الثوابت يتم دورة في مدة خمس وعشرين الف سنة كبيرة كما وجده المتاخرون والذي كان وجده القدماء بالنوبة العصر فليست الدورة الواحدة منها قريبة الى الوجود ولا قريبة الى الظهور والوجدان ولا الى الحصول التجربة فلو جعلت دورة منها او جزء من تلك الدورة واحدا مفروضا يكال به سائر الحركات وان ثمتها يلزم ان يكون المكيل اصغر واقل من المكيال او ان يكون المكيل اسرع منقطعا وانقضا وتجددا من المكيال والامر يجب ان يكون بالعكس من هذا ثم انه لو فرضت من الحركات حركة واحدة من جنس المنافر لحركة فرسخ وجعلت مقياسا لسائر الحركات كان شيئا خارجا من مسلك الطبيعة وبعيدا عن الاستعمال وغير واقع موقع الفرض الاول اذا الغرض الاول

مقدار الحركة اعني الزمان الا اقلها مقدار مسافة لان ذلك غير مستو في الكثرة والزيادة اقلها ع

في معرفة الحركات وحدتها التي من قبل الزمان لان وجودها اقدم بحسبه فكان وحدتها اولى تقديرها بالذات مما للتان من جهة الزمان لا من جهة المسافة قال واما في الاثقال فيعرض ثقل درهم ودينار واحد ايضا قد علمت ان الاجناس المختلفة يمكن مقايسة بعضها الى بعض واكتيال بعضها ببعض من جهة معنى واحد فيها فالاجسام الثقيلة مع اختلاف اجناسها يقاس ويوزن بعضها بالبعض لما يعرض فيها واحدا من جهة الثقل كثقل درهم او دينار وايضا قد اشير الى ان المفروض مكيالا لاحد كل جنس ينبغي ان يكون اقلها كثرة واكثرها من ذلك الجنس معنى وكما لا ففي الاثقال لما يقال الصنجة المعروفة من هذا القبيل قال ومن ابعاد الموسيقى لا رخاء التي هي ربع طنيني وما يجري مجراها من الابعاد الصغار اعلم ان الصوت مما يعرض له مقدار معين من الزمان بحسب طول مدة مكثه وقصرها فيعرض للاصوات بعضها الى بعض نسب مقدارية او عددية من جهة تقاطيعها فيعرض للاصوات بعضها الى بعض نسب مقدارية او عددية من جهة تقاطيعها وازمنة مكثها ويقال لها النغمات والابعاد وصناعة الموسيقى تشتمل على جزئين احدهما يبحث في علم التاليف موضوعه النغم وينظر في حال اتفاقها وتنافرها والثاني علم الايقاع فالنغم عبارة عن صوت لابث على حد من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عبارة عن مجموع نغمتين مختلفتين والاتفاق في عرف هذه الصناعة على تسعة اقسام الاول يقال له البعد الذي بالكل وهو ما يكون نسبة احد النغمتين فيه الى الاخرى نسبة الضعف والثاني البعد الذي بالخمس وهو ما يكون احدهما فيه مثلا ونصفا للاخرى كنسبة الثلاثة الى الاثنين الثالث البعد الذي بالاربع وهو ما يكون احدهما فيه مثلا وثلثا للاخرى كنسبة الاربعة الى الثلاثة الرابع البعد الطنيني وهو الذي نسبة احديهما الى الاخرى كنسبة الثمانية الى الثمانية والخامس بعد نسبة احديهما الى الاخرى نسبة المثل وثلث خمس الشيء كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر والسادس بعد نسبة نغمتيه كنسبة عشرين الى تسعة عشر اي نسبة مثل الشيء وجزء من تسعة عشر جزءا منه السابع بعد نسبتهما كنسبة الشيء وثلثه وربعه ونسبة الاربعة الى الواحد ويقال له البعد الذي بالكل مرتين والثامن بعد نسبتهما نسبة مثل الشيء وثلثيه كنسبة الثمانية الى الثلاثة والتاسع بعد نسبتهما نسبة الشيء وثلثه ويقال له البعد الذي بالكل والخمس فهذه الابعاد والنغمات بعضها اصغر من بعض فيكال ويوزن بالاصغر منها الكبير من جملة الاصوات الصغار قال ومن الاصوات الحرف المصوت وهو حرف المد ويقال له حرف اللين كالالف والواو والياء فانه قد يكون ممدودا وقد يكون مقصورا والمقصور منه لصغر زمانه من صالح لان يقاس به

والنغم موضوعها الازمنة المتخللة بين النغمات المنتقل بها بعضها الى بعض وينظر في احوالها وخروجها عنه ع

والنغم المسماة بالارخاء بكال البعد المسمى بالطنيني لانها ربعه ع

او وزن الحروف والكلمات في الاشعار وغيرها دون الحركة ومنه وكذا الحرف الساكن يصلح لذلك
دون المتحرك لان الحركة تمنع لزمن الحرف فالحرف المتحرك زمانه ضعف زمان الحرف الساكن ولهذا
عد في الوزن بمنزلة حرفين والحروف كيفية عارضة للصوت بل هو الصوت المكيف بتلك الكيفية
فقد يكون صوت مجرد عن الحروف وحينئذ يكون تقديره وتعديده باعتبار المقاطع التي بمنزلة الحدود
المقادير فاقصرها مقطعا يفرض واحدا يقاس به التفاوت بين الاصوات والحروف في مقاديرها
ازمنتها قال وليس يجب ان يكون واحد من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة بل قد يقع
بالفرض ويمكن ان يفرض الواحد من كل باب ما هو ازيد او انقص مما فرض اي ليس يجب ان يكون
المفروض واحدا من كل جنس امرا موجودا فيه بالفعل بل يجوز ان يكون جزءا مفروضا كاجزاء الزمان
والحركة وغيرهما من المقادير والمتقدرات وكذا يجوز ان يكون المفروض واحدا من كل باب ما هو
كثير في نفسه كما يجعل العشرة في الالف واحدا مفروضا ويقاس به كمية الاعداد الموجودة فيه
ويجوز ايضا ان يكون ذلك الواحد اقل واكثر واصغر واكبر مما فرض كما يجعل بدل العشرة العشرين
او الخمسة في مثالنا هذا وكما يجعل بدل الذراع في مساحة سطح الباع او الشبر قال ومع هذا
فليس يجب ان يكون في هذه الاشياء واحد مفروض يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس فانه يجوز ان
اعلم ان النسبة بين المقدارين قد يكون عددية وقد يكون صمية الاولى هي التي توجد بين مقدارين
يوجد لهما عاد مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية هي التي توجد بين مقدارين
لا يوجد لهما جزء مشترك اي لا يوجد لهما شيء اذا اسقط من كل منهما مرة بعد اخرى لم يبق
شيء ويقال لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات المتصلة سواء كانت بالذات او
بالعرض ولم يوجد في الاعداد اذ ينتهي كلها الى الواحد والواحد عاد للجميع والبرهان
يقوم على وجودها في المقادير فان نسبة قطر المربع الى ضلعه من هذه النسبة اذا تقرر هذا فقد
علم ان احد الخطين اذا كان مباينا للاخر فلا يمكن وجود خط مفروض يعد كل واحد منهما بل وكذا
السطحان المتباينان لا يمكن عد احدهما وكيلهما بما يعده ويكال به الاخر وكذا الجسمان المتباينان
لا يوجد واحد مجسم يكال به كل منهما ثم انه مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين الاشياء ليس يجب
ان يكون مكيالا لكل جنس امرا واحدا يكال به ذلك الواحد الموجود او المفروض جميع ما هو من
افراد ذلك الجنس بل يجوز ان يكون مكيال بعضها غير مكيال الاخر اذ في المتباينات التي هي من جنس
لا بد ان يكون مكيال بعضها كل منهما غير مكيال الاخر فالواحد المفروض في قطر المربع مثلا الذي

وقوله او مقطع محصور اداء به ما يستعمل في العروض من مقطعات الاوزان

يعده لا يمكن ان يكون عادا للضلع بل لا بد لعده من واحد مفروض اخر وكذلك في السطوح المتباينة
والاجسام المتباينة وهذا التباين كما يجوز ان يوجد في المقادير يجوز ان يوجد في الحركات والازمنة
وبالجملة في كل ما له كمية اتصالية سواء كانت بالذات او بالعرض كالاثقال والاصوات والنغمات و
غيرها كما علم في التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن يجوز ان يكون الوحدات المفروضة في كل
جنس كثيرة كثرة لا تحصى وطالما ان يكون المتباينات من كل جنس لا ينتهي الى حد يكون عادا مشتركا
فجاز ان يكون واحد مكيالا في جنس بحيث يوجد اشياء من ذلك الجنس غير متناهية بالقوة لا يجوز
ان يكال بذلك المكيال قال ولما كان المكيال يعرف به الكيل عند العلم والحس كالمكيل للاشياء
الا كانت حقيقة الميزان والقياس واصل معناهما ما يعرف به حال ما هو من جنسه من كل باب
سواء كان من الكميات والكيفيات والنسب الى الاضافات او العقول والملكات اذ ما من شيء
محسوس او معقول الا ويفرض من جنسه واحد وكثير ولو بحسب العرض او الاعتبار فعلى هذا كل قاعدة
كلية يجوز ان يقال انها ميزان ومكيال للتعرف حال الجزئيات المندرجة تحتها فالمنطق مكيال الافكار
يوزن بها ويعرف صحيحها من فاسدها وقويها كالبرهان من ضعيفها كالخطابة والنحو ميزان
يعرف به كيفية الاعراب والبناء والعروض ميزان يوزن به احوال الاشعار والسجعات
من حيث مقادير كلماتها وحروفها فاذن العلم والحس ايضا كالموازين والمكاييل للمعلومات
والمحسوسات اذ المراد بها الصورة المطابقة للشيء الخارجي وتلك الصورة سواء كانت المحسوسات
او المعقولات غير مدركة بالحس لانها مما يعرف بها الاشياء الخارجة التي من جنسها فهي غير مدركة
بالذات بالحس ولا بالة اخرى وغيرها معروفة بها فحري ان يقال لها الميزان ومن قال ان الانسان
مكيال كل شيء فلقوله وجهان صحيحان احدهما ان له الحس والعلم فبالحس يدرك المحسوسات وبالعلم يدرك المعقولات
وثانيهما ان الانسان عالم صغير فيه من كل شيء انموذج مطابق له وشرح ذلك مما يطول فبعقله
يدرك المعقولات وبوهمه الموهومات وبخياله المتخيلات وبسمعه المسموعات وببصره المبصرات
وهكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه وبكل قوة من قوى عقله وحسه وطبعه يدرك نوعا من انواع
الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله واما قوله وبالحري ان يكون العلم والحس مكيلين بالعلوم
والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال ايضا بالمكيل فوجه ذلك ان
للاشياء المعلومة والمحسوسة وجودا ثانيا في انفسها سواء علمها او احس بها احد ام لا فهي
الاصل في الثبوت والتحقق والعلم والحس تابعان له فاذن الاصل في الموازنة ان يكون الاشياء

والمكاييل المتباينة الموجودة او واحد فجاز ان يكون مكيال للمقدار في جنس بحيث يوجد اشياء كثيرة غير محصورة بالفعل من ذلك الجنس او غير متناهية بالقوة لا يصلح لان يكال بذلك المكيال ولا اشياء منها كالاعداد بمكيال واحد موجود او مفروض كما جاز الاشتراك ايضا بين مقادير غير محصورة ولا متناهية بالقوة بان يوجد او يعم الجميع عاد مشترك واحد

الخارجة في الموازين يعرف بها حال العلوم والادراكات لكنه قد يقع ان يعرف المكيال
بالمكيل مجهولا والمكيل معروفا بوجه آخر فكذلك قد يحصل للانسان صور ادراكية اولا
فيعرف بها كثيرا من المجهولات ويطلع بها بوسيلة ما عنده من الصور العلمية والحسية واعلم
ان ما ذكره من كون المعلوم او المحسوس اصلا والعلم او الحس تابعا هو حال الانسان الا انه
في الابتداء الامور واما حاله في الانتهاء عند الكمال وحال غيره من النفوس العالية فلكنه
فالعلم والحس هناك يكونان اصلا متقدما بالذات على المعلوم والمحسوس فان الفلك يتخيل
الاشياء اولا فيقع على حسب تصورها وكذلك الانسان الكامل والسعيد في النشاءة الثانية
يكون تصوره لكل شيء سبب وجوده والمشتهيات التي في الجنان تابع لشهوة الانسان كما حققنا
واوضحنا سبيله في علم المعاد قال فهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة
اي يجب ان نعتقد ان التقابل بينهما ليس بامر جوهري لهما او هو من جهة الاضافة فان العاد
لهما وتلك الاضافة هي المكيلية والمكيالية او العلية والمعلولية وههنا دقيقة وهي انه يشبه
ان يكون اصل التقابل الواقع بين الوحدة والكثرة منشاؤه ما يكون في الوحدة الاتصالية
ومقابلها من الانقسام واذا انقسم واحد متصل وحصلت له كثرة مؤلفة من الوحدات
فهناك وحدتان وحدة تقابلها تلك الكثرة ووحدة اخرى على نحو آخر هي من اجزاء تلك
الكثرة فالتي تقابلها ويبطل بها غير التي هي مكيالها وعلتها جزؤها لكن المقابل بعض
لما صح ان يقع جزء الكثرة والجزء صح ان يقع مقابلا للكثرة صح اطلاق القول بان الوحدة مقابلة
للكثرة تقابل المكيال والمكيل قال وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر كيف يتقابلان في
مقابلة المساواة اه منشأ هذا الاشكال ان التقابل لا يقع الا بين شيئين وقد تبين في التضايف
لا يكون لشيء الا بالقياس الى واحد والشيء الواحد لا يكون له مقابلان والمضاف
الواحد لا يكون له مقابلان والمضاف الواحد لا يكون له طرفان متضايفان وههنا
وقع المساوي مقابلا لكل من الاعظم والاصغر مقابلا للآخر وللمساوي وكذا الحال
في التقدم والتأخر والمعية فظن بعضهم في دفع هذا الاشكال انه ليس بحيث
كان اعظم واصغر ان يوجد بينهما مساو وهذا الظن باطل لا وجه له ولعل هذا الظان توهم
ان وجود المساوي لا بد ان يتحقق بين الاعظم والاصغر فاذا لم يكن بينهما شيء كما بين
الواحد والاثنين وبين الاثنين والثلاثة فلم يكن هناك مساو ومع ذلك فانه يوجد

في المقادير بان نحو من المساواة كما علم في العلم الطبيعي فالصواب ان يقال كل واحد من هذه الثلثة
اعني الاعظم والاصغر والمساوي له مقابل واحد اولا وبالذات ولو من جهتين وله مقابلان
بالعرض من جهة واحدة فالاعظم مثلا له مقابل وجودي مقابلة المضاف وهو الاصغر وله مقابل
عدمي مقابلة العدم والملكة وهو اللااعظم ويندرج تحته المساوي والاصغر فهما
متقابلان للاعظم مقابلة غير اولية بل لامر لازم لهما لزوم العارض لا لزوم الجنس فان الامر العدمي
لا يكون جنسا لامور محصلة معقولة بذاتها وكذا المساوي له مقابل واحد من جهة الاضافة
وهو المساوي الآخر ومقابل واحد آخر من جهة العدم وهو غير المساوي ويندرج تحته الاعظم
والاصغر لكونه لازما لهما وكذا القياس في الاصغر واذا علمت الحال في هذه الثلثة علمت
في المتقدم والمتأخر والمع فصل في ان الكيفيات اعراض لما فرغ من مباحث الكميات
واحوالها واحوال اقسامها واثبات وجود كل قسم من اقسامها الاولية شرع في البحث عن
احوال الكيفيات لان الكيف ثاني الكم في رتبة الوجود وهما بالقياس الى الاعراض السبعة النسبية
كالاصلين لتقدمهما على غيرهما من المقولات ثم انه قد ذكر الشيخ في قاطيغورياس تعريف
الكيف وتقسيمها الى الاجناس الاربعة وذكر هنا انه لا يحوجه ايراد وتفصيلها يطول ذكرها
ههنا والذي لا بد في هذا المقام ان يعلم ان المشهور في تعريف الكيف انها هيئة قارة لا يوجب
تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة اقول ينبغي ان يعلم ان
لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم لانه قد ثبت انه لا يتصور لها جنس وهو ظ
ولا فصل لان التركيب من الفصلين المتساويين مما ابطلناه وعلى تقدير جوازه غير معلوم التحقق
ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المفهوم المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض
النسبية لكن هذا التعريف له تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة اذ ليس شيء من
الاجناس العالية بعضها اجلى من بعض ولو جاز ذلك لكان سائر المقولات اولى بذلك
لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة معروضاتها التي هي الكيفيات والكميات ولهذا
عدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى وذكروا هذا التعريف
المشهور فكونها قارة يميزها عن ان يفعل وان ينفعل وكونها لا يوجب تصورها تصور غيرها
عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية لقسمة في اجزاء حاملها عن الوضع
وفيه موضع بحث احدهما ان المفهوم من مقولة ان ينفعل مؤثرية الشيء في شيء وذلك الشيء

فذاته اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من لوازم مهية المؤثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم تكن المؤثرية حكما زايدا على ذاته بل يكون من الصفات الغاية لم قلنا مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امر عقلي كسائر الاضافات الثابتة لغير المذوات فلا حاجة الى الاحتراز عنها بقيد اخر وكذا الكلام في مفهوم ان ينفعل وثانيها ان قولكم لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن دخولها تحت المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات لانه يقتضي القسمة لذاته وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي المحصلين لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لانه وهو بين ولانه معلول الحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لان كل منهما لا يوجب تصوره تصور شيء اخر لان الوحدة يلزمها عدم الانقسام والنقطة يلزمها كونها نهاية الخط لانا نقول ان كان المعتبر في الكيفية انه لا يلزم من تصوره تصور شيء اخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان لم يشترط ذلك بل انه لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدركات والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل من هذه الامور لا يقتضي تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات قلنا هذا الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا تفيده الا ان يجعل الاول منصوبا والثاني مرفوعا ويحتمل لا يلائم هذه القراءة تمام الرسم وسادسها انا حملنا عبارة التعريف على ما لا يوجب تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره مع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع انها معدودة من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال الهيئة لاستقرار الشيء الا ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال الهيئات الثلاث والثالث وليس لها معنى جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ لازم ويمكن الجواب

عن اكثر هذه الايرادات لكن الاولى ان يقال هي عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج المبادي والجواهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات فانه يلزم من تصوراتها تصور غيرها لا انها العكس فيه ويدخل الصوت وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم والوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته لا يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما تقسيمها الى انواعها فيختص بالاستقراء في بعض المحسوسات والنفسانيات والمختصة بالكميات والاستعدادات والتعويل في الحصر على الاستقراء وربما يبين الحصر بصورة النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن الاقسام بما لها من الخواص طرق متعددة في التقسيم لكن في كل من تلك الطرق يبقى الشق الاخير معنى غير محصل يحتمل اقساما اخر الا ان كل منها بمنزلة ان يقال ان الكيف ان كان كذا فهو القسم الاول والا فان كان كذا فهو الثاني والا فان كان كذا فهو الثالث والا فهو الرابع والمنع على الاخير فلا يصلح للذكر الا وجه الضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من جهة الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة تجعل المجاور حارا والسواد يلقي السواد على الحس والخيال لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا التثقيل قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفاء انهما من هذا الباب اقول وقد ذكرناه في الاسفار و ذكر في موضع اخر انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي هذا تقسيم الكيفية المختصة بالعدد يعني جهة انها يتعلق بالمفارقات ويمكن دفعه بما سبق من التحقيق ان العدد بالمعنى الذي هو الكم لا يعرض للمفارقات المختصة والذي يعرض للنفوس فهو من جهة الاضافات اما الطرق المذكورة في بيان الحصر فمنها ما اختاره الرازي في المباحث المشرقية وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية اولا وهو اما محسوسة

اولا والمحسوسة يسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال وبطوه وغير المحسوسة
اما استعداد نحو الكمال ولا فالاول يسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو الانفعال او لا قوة
وهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال فالثاني يسمى حالا ان كان سريع الزوال
كغضب الحليم وملكة ان كان بطئ الزوال كالحلم فهذا تقسيم الذي ذكره ومن الجايز وجود كيفية
جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا استعدادية فلا جزم بان يكون كما لا لابد وان
يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بلا دليل غير الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر
عنها افعال على سبيل التشبيه او لا فالاول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد الذي يجري في العين
وهو شبه له ولا كالثقل كما مر والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون الاول
لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث
ان الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات او الانفعالات او لا يكون كذلك
وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها
وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة الرابع ان الكيفية يكون
متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون اما ان يكون هويتها انها استعداد
او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختص بالكمية والثالث القوة و
اللاقوة والرابع الانفعاليات او الانفعالات وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ
والكل ضعيف متقاربة ف ل اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية فلا يقع شك في وجودها مواضع
اخر وتقضى اشاعيات من تمادى في ذلك ان الغرض من هذا الفصل الاشارة الى اثبات
وجود الكيفيات المحسوسة وبيان عرضيتها اما النفسانية فقد تبين احوالها في مباحث النفس
وظهر انها اعراض قايمة بعضها في النفس بلا مخالطة البدن في بقائه وبعضها فيها
بمشاركة البدن وبعضها في البدن بمشاركة النفس واما المختصة بالكميات فسيجيء
اثبات وجودها في الفصل التالي لهذا الفصل ولا حاجة الى اثبات عرضيتها لعدم
عرضية الكميات والشيخ قد بحث عن وجود المحسوسات في غير موضع فانه قد تكلم تارة في
خامس خامسة الفن الثاني من المنطق وتارة اخرى في الطبيعيات وهناك انقض شاعبات
المتمادين في وجودها وحض حججهم فان جماعة من القدماء زعموا ان الكيفيات المحسوسة
لا حقيقة لها في نفسها بل انما هي انفعالات تعرض للحواس فقط فاذا قيل لهم لولا اختصاص

اللون بكيفية مخصوصة لا يوجد في غيره لم يكن انفعال الحس منه اولى من غيره قالوا اختلاف
الاشكال في الاجزاء التي هي وان كانت متجزية بالوهم وهي مختلفة الاشكال واختلاف اشكالها
ووضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة في الحواس وزعم جماعة اخرى ان هذه
الكيفيات ليس لا امتزاج قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين وان كان
بحد اخر يكون ليس اللون والطعم وساير الامور التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل واحد
منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة شيئا وفي الباصرة شيئا اخر وفي الذائقة شيئا
اخر وهذا ايضا خطا كما بين في موضعه وايضا من الناس من زعم ان لا حقيقة للون البياض
انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واما السواد فانما يتخيل لبعد
عود الضوء في الجسم وعمقه ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال انا شاهدنا ان الثياب
اذا ابتلت مالت الى السواد وايضا فلان الماء يخرج الهواء حتى يتعذر نفوذ الضوء الى السطوح
فلاجرم يبقى مظلمة وهو السواد وساير الالوان متوسطة بينهما متفاوتة بحسب هذه الحالات
المختلفة وهو ايضا مدفوع بما ذكر في الطبيعي قال لكنه انما يقع في امرها هل هي اعراض
او ليست باعراض فان من الناس من يرى ان تلك جواهر مخالطة للاجسام اه من الناس
من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر بذاته والحرارة جوهر
وكذا الرايحة والطعم والصوت والاستدلال بان كلا من هذه الامور يحدث تارة و
يزول اخرى والجسم المحسوس المشار اليه موجود بذاته قايم بنفسه غير مفتقر لهم في هذا الباب
اذ من الجايز ان يكون حدوثها وزوالها على سبيل نفوذ الاجسام والحال
الاعراض لا ينتقل حواملها الطبيعية فعندهم ان هذه الامور تاخذ في المفارقة عن
قليلا قليلا بحيث لا يقع الاحساس منها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذا كانت اصغر مما
يدركه الحس ولا بمفارقتها وانتقالها لانها متفرقة والافتراق غير مجتمعة فيه ومن هؤلاء
من يقول بالكمون ومن الواجب ابطال ما زعموا واستدل على عرضيتها بانها ان كانت جواهر
فلا تخلو اما ان يكون اجساما واما ان يكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما يكون
قابل الطول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه ذو ابعاد ثلثة غير معنى انه لون لان الاجسام
اشتركت في الجسمية واختلفت في اللون فيكون امرا زايدا على الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد يزول
اللون ويبقى الجسم ذا الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول وعرض وعمق غير هذا او لا

وقد تكلمنا في وجودها في

مبادی هذه الآثار الظاهرة موجبة للانفعالات المختلفة التي يكون في الحواس فان تلك الاجزاء غير متغيرة بالفعل ع

وليس اشتغاله كاشتغال الهواء

اللطيفة

مجتمعة

الموضوع الشخصي او لا فان كان الاول فاستحال ان يبقى متخصصا الا في ذلك الموضوع وان كان الثاني فيكون
تعلقه بذلك الموضوع الشخصي بسبب من الاسباب غير مقوم له اذ لو كان مقوما له لكان حكمه في امتناع
بقائه الا في ذلك الموضوع هو حكم الاول فكل سبب خارجي جائز الزوال فلم يكن له حاجة الى ذلك الموضوع
ولا الى غيره اذ لا يمكن ان يكون زوال سبب الحاجة الى موضوع موجبا للافتقار الى موضوع اخر لان سبب
عدم الاحتياج الى شيء هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غير وليس زوال هذا السبب بنفس وجود السبب
الاخر لان العدم لا يكون نفس الوجود بالذات ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضد الاخر او
ملكة له فيستحيل زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر وعلى اي تقدير يكون افتقاره الى اي
موضوع كان لا لذاته بل لامر خارج فاذن لا يحتاج ذاته في ان يتحقق ذاتا موجودة الى شيء من تلك الاسباب
بل في اختصاصها الى موضوع من الموضوعات فنقول لا يخ اما ان يكون اللون مثلا في كونه هذا اللون
غنيا عن الموضوع فيكون نحو وجوده الذي هو به موجود مفارقا عن الموضوع فاستحال ان يعرض
ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب حقيقته وهو محال وان لم يكن ذاته غنيا عن الموضوع كان لذاته مفتقرا
اليه واذا افتقر لذاته الى الموضوع كان موضوعه واحدا شخصيا اذ لا معنى للافتقار الى موضوع مبهم
مما لا ثبوت له الا بالقوة من غير استقلال في الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد
لامتناع قيام عرض واحد بموضوعين واما اقتضاؤه موضوعا معينا فهو ان وجوده لما كان وجوده
في هذا الموضوع فكذا امكانه فيه والذي فاذا تعلق به امكان وجوده او لا تعلق به امكان وجوده
او لا تعلق به وجوب وجوده من العلة ثانيا فمعنى اقتضائه الموضوع امتناع وجوده الا فيه فهذا تقرير
ما ذكره الشيخ بضرب من الاختصار بلا محاذاة لما في الكتاب في ترتيب الشقوق لبعد المسافة بين قسم
وقسيمه ما ذكره في قوله واما ان يجعل حامل البياض شيئا في نفسه وله مقدار الى اخره فيتم بقوله فان كانت
جواهر غير جسمانية الذي ذكره في صدر الاستدلال ومعنى قوله فيكون له وجود لم ان يكون للشيء بياضا
وكونه متقدرا يمتنع ان يكون وجودا واحدا وحيثية واحدة والا لكان كل متقدر بياضا فاذن كل
بياض ذي مقدار وجوده غير وجود المقدار وان لم يكن وجوده في نفسه الا وجوده في المقدار فان
كان مقداره غير مقدار الجسم الذي فيه يلزم ما ذكرناه من التداخل وان كان مقداره بعينه هو
هذا المقدار فيكون البياض عرضا قائما بالجسم وان كان لازما له اذ معه ومعناه غير معنى الجسم و
معناه يعني الطول والعرض والعمق واعترض صاحب المباحث المشرقية بانه لم لا يجوز ان يكون هذه
الكيفيات اجساما قولكم مفهوم الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه

يكون فان كان له مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بين فساده وان لم يكن له بعد غير هذا
فليس لذات اللون اذن مقدار بل يتقدر بما يحله وان كان جواهر غير جسمانية فاما ان يكون
بحيث يجتمع من تركيبها الاجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام اولا ولا يجتمع
فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع من تركيبه ما له قدر وذلك معلوم
البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكن توجد مخالطة للاجسام اذ لو لم يحصل من تركيبها
الاجسام ولا يكون منحصرة بها فيكون من الجواهر العقلية لا من المحسوسات الوضعية فاذن
الذي يلزم اولا من هذه المخالطة والسريان ان يكون تلك الجواهر ذوات اوضاع فيكون
اجساما والمفروض خلافه وثانيا انه اما ان يصح لها ان يفارق الجسم الذي هي فيه
او لا يصح فان صح فلا يخ اما ان يصح ان لا يبقى في جسم من الاجسام اصلا او لا يصح فان صح
ان يوجد لا في جسم فلا يخ اما ان يكون عند المفارقة مشارا اليه او لا فان كان قابلا للاشارة
الحسية كان في جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلاء ممتنع فيستحيل ان يوجد لون في جهة و
لا يكون فيها جسم وثانيهما ان الوضع المعين انما يستحق المادة المعينة كما ثبت فيمتنع ان
لا يكون في مادة وان لم يكن مشارا اليه فح لا يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض مثلا الذي
كلامنا فيه فان البياض الذي كلامنا فيه هو اللون المعين .. الذي يفعل تفريقا في البصر
فما ليس كذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم في سائر المحسوسات ولا يمكن المحسوس كالبياض بعينه
ان يكون تارة في الموضوع المقدر الوضعي وتارة اخرى صورة روحانية لانه قد ابطل هذا
فيما سبق من مباحث علم النفس واما ان لم يجز ان يوجد لا في جسم اصلا فح كان محتاجا الى المحل
لذاته وقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله عنه فثبت ان هذه الكيفيات اعراض في الاجسام
لانها موجودة فيها وهي متقومة بنفسها ويمتنع مفارقة الكيفيات عنها ولا نعني بالعرض
الا الموجود في شيء لا كجزء منه لا يصح مفارقته عنه وهو غير متقوم به لا يقال ان كثيرا من الناس
جوزوا في الاعراض ضربا من الانتقال وهو الانتقال في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع
الى موضوع متصل به فالذي بينا في العرضية انه اذا انتقل من موضوع بقي بلا موضوع وصح قوامه
لا في موضوع واما الذي [illegible] الافتقار الى موضوع من الموضوعات لا بعينه فاذا انتقل من موضوع
لا يكون موجودا الا في موضوع اخر فهذا الاعتبار لو كان قوامه في الموضوع لانا نقول هذا
غير جائز اصلا لان الموجود في الموضوع لا يخ اما ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده له

الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من مغايرته للون كون الجسم مغايرا لها بل هذه الابعاد اعراض فى
بادلكم واما الجسم فهو الامر الذى يصح ان يعرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك
الامر هو نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم منه غير المفهوم
من اللون فنقول ليست الجسمية نفس هذه القابلية لانها امر اضافى والصورة الجسمية جوهر
يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان يكون تلك الماهية نفس اللون ثم ان سلمنا ان اللون ليس جسما فلم
لا يجوز ان يكون جزء الجسم قوله يستحيل ان يتألف الجسم من اجتماع ما لا قدر له فنقول الهيولى
والصورة ليس لواحد منهما فى حاق ذاته مقدار مع ان الجسم مركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون
عديم المقدار فى ذاته وان كان جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول فبان الجسم عبارة عن
جوهر يعرض فيها الابعاد الثلثة ومحل الابعاد التى هى من باب الكم لا بد ان يكون بعدا بمعنى
اخر وقد علمت الفرق بين البعد المقوم للهيولى والبعد الذى هو الكم وليس المراد من القابل
للابعاد نفس المعنى الاضافى بل معروضه وهو لا بد ان يكون طويلا عريضا عميقا بمعنى اخر
وهو بعد واحد يعبر عنه بهذه الثلثة اعنى المنبسط فى الجهات الثلث على الاطلاق فهيئة غير
اللون بلا اشتباه واما عن الثانى فنقول ان اللون امر محصل فى الخارج ذو وضع بالعرض فلو
كان جوهرا خارجيا مستقلا فى الوجود لكان ذا وضع بالذات وكل جوهر ذى وضع اذا لم يكن
جسما متقدرا لا يمكن ان يتركب منه متقدر اما الهيولى الاولى فهو امر مبهم الوجود غير محصل
ولا مشار اليه فيجوز ان يكون جزءا لامر متقدر محصل الوجود واما الصورة فهى نفس المتقدر
وتمام ماهية الجسم بما هو جسم وبها يتحصل الهيولى ويصير بعدا بالفعل قابلا للمقادير المختلفة
وليس التركيب منهما ولا من كل مادة وصورة تركيبا من امرين محصلين بل من امر مبهم وامر محصل
والسواد والبياض وغيرهما من انواع المحسوسات امور محصلة الوجود واقعة فى الجهات
والاوضاع تبعية موصوفاتها فلو فرضت جواهر غير اجسام لكانت ذوات اوضاع بالذات
وغير منقسمة اصلا او فى بعض الجهات فلا يمكن ان يحصل من تركيبها الجسم كما ثبت فى مباحث
ابطال الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه ولك ان تقرر دليلا اخر بتقرير ما ذكر وهو ان هذه
المحسوسات لا شك انها واقعة فى الجهات والاوضاع لما نرى من انفعال الحواس عنها
بمشاركة الاوضاع وتفاوتها فى التأثر بحسب قربها وبعدها من ما يؤثر فيه وينفعل
عنها من المواد سواء كانت مادة الحواس او غيرها فلا يخلو اما ان يكون ذوات اوضاع

بالذات فيكون اجساما او لا فيكون اعراضا فى الاجسام والاول باطل لانها اما ان يكون
غير هذه الاجسام المحسوسة فيلزم التداخل اذ نسبتها اليها فى الوضع بل متحدة بالحيز
وهو ممتنع وان كانت عينها وهو ايضا ممتنع لان لكل منهما ماهية ولها حد تام لا يدخل فيها السواد والطعم
فى حد الاسود الحار مثلا لانه يثبت له لا لذاته ولا يدخل فى حدها الشئ ولا الحرارة ولا شئ من
الكيفيات المحسوسة التى يحكى وجودها فيه فثبت الشق الثانى وهو انها اعراض فيها وهو المطلوب
ويمكن تحرير ما ذكره الشيخ على وجه اخر فنقول اذا راينا جسما اسود فاما ان يكون السواد نفس الجسمية
او جزءا داخلا فيها او لا والاول باطل لوجوه اما اولا فلان مفهوم الجسمية امر مشترك بين الجسم الابيض
والاسود وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فالجسمية مغايرة لهما واما ثانيا فلان الجسم متصف
بالسواد او البياض جميعا والسواد ليس متصفا بالسواد ولا بالبياض فيكون الجسم غيرهما
واما ثالثا فالجسم لا ضد له اصلا والثانى ايضا باطل لان جزء المشترك مشترك فلو كان السواد
جزء الجسم لكان مشتركا بين الاجسام وهو باطل بديهة فثبت ان السواد خارج من الجسمية
فلا يخلو اما ان يصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا يصح والاول لم يصح بوجهين الاول انه ليس فى العالم
حيز خال حتى يوجد ذلك اللون فيه والثانى انه لو فرض حيز خال وفرض حصول السواد فيه كان لذلك السواد
امتداد فى تلك الجهة ومفهوم البعد غير مفهوم السواد فيكون لذلك السواد مقدار موجود
فى جهته وقد ثبت ان لكل مقدار موجود فى الخارج مادة فذلك السواد امر موجود فى المادة
فلو فرض سواد غير مشار اليه بالحس فليس ذلك بالحقيقة ما سميناه السواد ولا يشار اليه بالحس
الا باشتراك فى الاسم دون الحقيقة التى كلامنا فيها ونحن لا ننكر ان للماهيات الموجودة فى هذه
المواد الخارجية نحوا اخر من الوجود فى عالم اخر بصورة اخرى غير محسوسة بهذه الحواس
الكلام فى نحو وجود الكيفيات المحسوسة فى هذا العالم انها اعراض وجواهر فثبت انها
امور مقارنة للاجسام خارجة عن ماهيتها قائمة بها ولا يصح مفارقتها عن الجسم بهذا الوجود
لا يصح انقلاب العين فيكون اعراضا وهو المطلوب واما قول الشيخ فى نفى انقلاب العين انه ليس
يعنى به ان يعدم هذا اه وحاصله ان لا يتصور للانقلاب معنى محصل الا ان يكون للشئ مادة
وصورة فيبطل صورته وبقيت مادته متصورة بصورة اخرى فاقول للانقلاب معنى اخر وهو
ان يكون للشئ وجود واحد تدريجى على سبيل الاشتداد والاستكمال فيه على نعت الاتصال
فالسواد مثلا اذا اشتد فى سواديته فليس ذلك بان يكون هناك سواد اصل وسواد

عينها ٢

او خارجا عنه ٢

فلان السواد لا ضد له البياض ٢

ذا يدحتى حصل في الجسم سواد ان لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد فلا ايضا ان يكون في كل آن من زمان الاشتداد فرد آخر من السواد مباين الذي قبله في الوجود لاستحالة تتالي الآحاد الغير المنقسمة وتشافع الآنات والآيات بل هناك سواد واحد له وجود واحد وذات واحدة ومع تجدد فانا او وجودا مختلف الانحاء متفاوتا الوجود في ذاته وكذلك يمكن هذا الاشتداد الوجود في الصور الجوهرية فيمكن انقلابها في نحو الوجود على الوجه الذي ذكرناه لكن هذه الاستحالة لا يمكن الا بامور متعلقة بالمواد الجسمية ضربا من التعلق ويستحيل ايضا ان يكون هذا التفاوت الا من جهة الفضيلة والنقص والقوة والضعف لكن هذا الاشتداد للشيء ربما يخرج عن نوعه الذي كان فيه ولا سيما في الاشتدادات الجوهرية واما الذي ذكره الشيخ في الحركة في الجوهر حيث قال لان المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل يكون جوهرا موجودا فان كان هو هذا الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير الذي منه واليه فيكون قد حدث الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وبين الجوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا في حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت تحصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا بالفعل ليس العرض ولا كذلك الاعراض التي بين كيفيتين فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع بالفعل انتهى فاقول انما بناه على الخلط بين المهية والوجود فان قوله ان كان هو هذا الجوهر الذي كان الخ نقول ان هذا الحدود في ضمن ثم اذا فرضنا حد بين كل جوهرين جوهرا ثالثا ان احدهما غير الاخر بحسب المهية لو احد فقد يكون لها انحاء من الوجود بعضها اتم وافضل من بعض فان زيدا مثلا من لدن كونه جنينا الى غاية كماله الانساني له مهية واحدة من غير اختلاف في حده المركب من معنى الحيوان والناطق لكن وجوده الانساني قد استكمل واشتد فكان اولا انسانا ناقص الوجود بل كان اولا ناقص الحيوانية ثم ترقى قليلا قليلا في الوجود وتدرج في مدارج الحيوانية ومعارج الانسانية الى ان بلغ الغاية في جميع هذه الاطوار ولم يكن مهيته الا مهية الانسان ولا وجوده الا وجود الانسان فالمهية الواحدة يكون ذات تفاضل في الوجود وايضا ما ذكره منقوض بالحركة في الكم وغيره فان المادة كما يحتاج الى صورة يحتاج الى مقدار فان قيل ان المادة الجسمية يكفيها مقدارا وهو محفوظ باقية زمان الحركة وانما وقعت الحركة في خصوصيات المقدار قلنا يجري مثله باب

الصورة فان المادة يحتاج في تقومها الى صورة ما لا بعينها فلتقل في الخصوصيات الصورية من غير تفاوت واعلم ان لنا في باب حركة الجوهر واشتدادها في الوجود خوضا عظيما وتعمقنا البراهين عليه كثيرا ورسالتنا وعليه ينبني كثير من المقاصد العظيمة كاحوال المعاد وعلم الآخرة ولا يجد وجود هذا العالم وزواله لكن الاذهان قاصرة والطبايع اكثرها ما وقر عسيرة والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فصل في العلم وانه عرض ان من جملة الاجناس المندرجة تحت مقولة الكيف هي الكيفيات النفسانية من الشهوة والغضب والعلم والقدرة والارادة والمحبة والكراهة والشجاعة والكرم والحلم والحياء والخوف وغير ذلك وقد بحث عنها وعن عرضيتها في مباحث النفس من الطبيعيات لكن في اثبات العرضية للعلم الذي هو من جملة الكيفيات النفسانية قال وأما العلم فان فيه شبهة وقد علمت ان للاشياء اي المهيات وجودا في الخارج به تترتب عليها آثارها واحكامها ووجودا في الذهن لا يترتب به عليها آثارها واحكامها والعلم لنا بكل شيء عبارة عن حصول ماهيته عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية فالعلم بكل مهية يكون عين تلك المهية وبكل مقولة عين تلك المقولة فالعلم بالجوهر جوهر كما ان العلم بالاعراض اعراض وحينئذ يشكل كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية ولاجل صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهني للاشياء وجعل بعضهم كالامام الرازي العلم مجرد الاضافة التي بين العالم والمعلوم وبعض اجلة المتاخرين انكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعله امرا ذهنيا نقطه من مقولة المعلومات وان العلم بكل مقولة ليس شيئا سوى تلك المقولة من غير ان يكون له وجود في نفسه وجعل السيد السند والصدر الاجل الصور العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد للتجريد العلم عرضا قائما بالنفس والمعلوم شيئا آخر مغايرا له حاصلا في الذهن غير قائم به وكل هذه الآراء ظنون فاسدة واوهام باطلة وقد نقضناها وابطلناها في كتاب الاسفار وتقرير هذا الشبهة ان الحقايق الجوهرية شيئا على ان الجوهر ذاتي لجنسها وقد تقرر انحفاظ الذاتيات في نحوي الوجود الخارجي والذهني كما سبق في مبحث الوجود الذهني فيجب ان يكون جوهرا اينما وجدت وغير حال في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة في الذهن وهو محل مستغن في وجوده عن الصور العلمية

نقضناها ح
وبحسب الوجود فان المهية ح

فالذى اجاب به الشيخ عنها هو ان ماهية الجواهر جواهر لان معنى الجوهر الذى صيروه جنسا وجعلوه
عنوانا للمعولة ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع والا لاستحال عدم
شئ من الجواهر استحالة ذاتية وكذا قولنا الموجود بالفعل لا فى موضوع لا يصلح ان يكون رسما
لا ذاتيا له لامكان كل من علم ان شيئا كذا جوهر علم انه موجود ولما امكن لنا نعقل جوهر و
حصوله فى ذهنا بل معنى الجوهر الذى يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بان الشئ ذو الماهية اذا صارت
ماهية موجودة فى العين كان وجودها لا فى موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء نسبت له الى الاذهان
او الى الاعيان وحلوله فى العقل لا يبطل كون ماهية المعقولة ماهية شانها ان يكون موجودة فى الاعيان
لا فى موضوع كما ان الحركة معناها وماهيتها عبارة عن كمال ما بالقوة فى جهة الاين وغيره بل
الموجود فى العقل ماهية الحركة وهى ماهية امر هو فى الاعيان كمال ما بالقوة ولا يختلف وجودها
فى العقل ووجودها فى الخارج فى الماهية فهى فى كلا الوجودين على حكم واحد ومعنى واحد اذ فى
كليهما ماهية وجودها فى الاعيان انها كمال ما بالقوة فاذا وجدت فى العقل ولم يكن كمالا لما
بالقوة فيه لم يختلف حقيقتها ومعناها وكذلك حقيقة الجوهر ومعناها لم يختلف فى العقل و
الخارج اذ فى كل منهما ماهيتها فى الوجود الخارجى ان لا يكون فى موضوع وقد ذكرنا للتوضيح
هذا المعنى وهو انه اذا قيل ان حجر المقناطيس حقيقته انه جاذب للحديد فليس معناه الا انه
من شانه ان يجذب الحديد اذا صادفه فاذا وجد فى كف الانسان ولم يجذب الحديد فلم
يبطل حقيقته هى كونه حجرا اذا صادف حديدا جذبه بل هو مشقق الحقيقة فى الكف وخارج الكف
وسواء لاقاه الحديد او لا فهو فى الكل يصدق عليه انه حجر من شانه جذب الحديد وكذلك حال
ماهيات الاشياء كماهية الجوهر وماهية الحركة وغيرها فاذا لم يكن الجوهر فى العقل مستغنيا عن الموضوع
لم يبطل كونه بحيث وجوده فى الخارج لا فى موضوع وقوله فان قيل فقد قلتم الى اخره بعينه اعادة
لاصل الاشكال وجوابه الجواب وقوله فان قيل قد جعلتم الى اخره تقرير للاشكال من جهة اخرى وهو
ان ماهية واحدة يلزم ان يكون مرة جوهرا ومرة عرضا وقد منع ذلك وجوابه ان المنع
فى كون ماهية واحدة تارة جوهرا وتارة عرضا انما وقع بالقياس الى احد الوجودين حتى
يكون فى الخارج مرة يحتاج الى موضوع ومرة غير محتاج ولم يقع المنع من كون المعقول من
الماهية الجوهرية يصير عرضا موجودا فى موضوع هو الذهن وربما يقرر الاشكال على وجه

او الوضع او غيرهما والبحث نحو وجود فى العقل حركة بهذه الصفة حتى نصير العقل متحركا فى الاين ٣ ٣ ٣

هو انه يلزم ان الشئ فى نحو واحد من الوجود جوهرا وعرضا فان ماهية الجوهر اذا حصلت فى الذهن
يكون جوهرا لانها ماهية شانها فى الوجود الخارجى ان لا يكون فى موضوع وهى بالفعل عرض قائم
بالنفس فيجاب بانه لا منافاة بين الجوهر والعرض فى الذهن اذ مفهوم العرض عرض عام لعشر
من المقولات تسعة منها من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهنى فالمقولات العشر كلها مندرجة
فى الذهن تحت العرض فلا منافاة بينه وبين الجوهر الذهنى انما المنافاة بين المقولات التى هى
الذاتيات الحقايق المندرجة تحتها هذا تمام ما افاده الشيخ وقد بقيت فيه شكاك لا نحتاجها
فى هذا المقام وان الذى ذكره وان ازال الاشكال فى مجرد كون العلم بالجوهر عرضا لكن
يجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية
للجوهر جوهرا وكيفا وكذا الصورة الكم فى العقل كما وكيفا وعلى هذا القياس فى تعقل
ما عدا الكيف فيلزم اجتماع مقولتين فى ماهية واحدة وهذا الاجناس العالية التى هى ذاتيات
للانواع المندرجة تحتها استحالة ثبوتها على حقيقة واحدة على ان المنافاة بين الجوهر والكيف ليست
الا من جهة الموضوع وعدمه لا لان عدم اقتضاء القسمة والنسبة مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر
العرض باعتبار صدقه عليه حينئذ انه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضى
شيئا منهما فيكون لا محالة كيفا ولاجل هذا الاشكال اضطر بعض المدققين الى القول بانقلاب ماهية الاشكال
او غيرها الى الكيفية النفسانية وسيجيء منا تحقيق الحال وكثر المقال واجاب عن هذا معاصر
الجليل المولى الدوانى بان ما ريد بالكيف ماهيتها فى الوجود الخارجى ان يكون فى موضوع
وغير مقتضية للقسمة ولا النسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا من امهات الاجناس كما ان
الجوهر بالمعنى المذكور جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شئ فى
شئ من الظروف الذهنية والخارجية وان اريد به عرض بالفعل لا يكون مقتضيا للقسمة والنسبة
فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات فى الذهن ولا امتناع بينه وبين الجوهر وكذا بينه وبين ساير
باقى الاعراض على نحو ما مر فى مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية لشئ تحت مقولتين
هذا تقرير كلام المتاخرين على ما يوافق اسلوبهم وانظارهم والحق ما سنذكره وليعلم ان معنى قول
الشيخ وغيره من الحكماء ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذى يوصف بانه فى
الذهن وله محل مستغن عنه قد يزول عنه ويصير فى الخارج لا فى موضوع ويكون صورة واحدة تارة
فى الخارج لا فى موضوع كالمقناطيس الذى فى الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان

الجوهر وغيرها

فى الخارج الكيف لا يجذب اخرى كما اذا كان غيره فان ذلك معنا لطه من ابدا لحلط بين الهية
واخذ الكلى مكان الجزئى فان الكلى الذى ذاته فى العقل يستحيل وقوعه فى الخارج مستغنيا
عن الموضوع والمغناطيس الذى فى الكيف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول
وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية فى الحالين وليست الصورة العقلية كذلك بل الكلى
ان الذى فى الذهن له مهيتها عوارض من الوجود بكونه فيه لانه موضوع فان المهية لو
بحسب الحد لعرضها اينما كانا مما يصلح لوحدتها المبهمة ان يكون لها تحصلات مختلفة من الحلول
والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار الى الموضوع والاستغناء عنه فالمعقول من الجوهر
وان كان من حيث معقوليته وكليته عرضا لكن بحسب مهيته جوهر واما التمثيل بالمغناطيس
فهو من جهة مهيته فان مهيته من شانه جذب الحديد عند مصادفته مع قطع النظر عن خصوصية
الوجود فيه سواء كان وجودها فى الكيف وفى الخارج الكيف بصفة واحدة وهذا القدر
كاف فى التمثيل وقال المولى القوشجى فى دفع الاشكال المذكور ان الحاصل فى الذهن
عند تصورنا الجوهر امران احدهما مهيته موجودة فى الذهن وهو معلوم وكلى جوهر
وهو غير قايم بالذهن اعتبار بل حاصل فيه حصول الشىء فى الزمان والمكان وثانيهما
موجود خارجى وعلم جزئى وعرض قايم بالذهن من الكيفيات النفسانية فلا يرد الاشكال
انما الاشكال من جهة كون شىء واحد جوهرا وكيفا وعرض عليه بانا اذا ان هناك
امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين فلا يجدى فى دفع
الاشكال فى كون شىء واحد جوهرا وعرضا وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات
فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير
دليل وبرهان ان كل صورة مجردة قايمة لا بشىء فهى عاقلة لما تقرر فيلزم علينا عند تصور
المعقولات تحصل ذوات مجردة علامة غفلا لدرها وهذا معلوم البطلان ثم الذى يمكن
تصوره والتحقيق من هذا الباب شىء اخر ارفع من ان ينالوه وامثاله وهو ان النفس
عند ادراكها المحسوسات والمتخيلات تفعل صورا قايمة الوجود بها الكى قيام المفعول بالفاعل
لا قيام العرض بالموضوع كما ستطلع عليه عند لذلك يكون الحاصل فى الذهن غير
القايم به لانهما امران متغايران بالذات كالذى ذكره الشيخ فى دفع الشبهة فان العقل
من الموجودات العينية والحاصل فى الموجود العينى موجود عينى فالسوال وارد فى ان الصورة

الذكورة بان المعقول من الجوهر محيد امروجودها فى الخارج كون فى موضوع واما وجودها فى العقل فليس كذلك هكذا اذا دفع فى دفع الشبهة ٣ ٢

العلمية بالجوهر بما انها بحسب هذا الوجود فان كان كيفا يلزم صيرورة الجوهر كيفا فى العقل كون صورة
واحدة كيفا ومتحدة بالمهية الجوهرية وان كان جوهرا كان الجوهر وجود عينى فى الموضوع ولا فايدة
فى تقييدهم مفهومات المقولات بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا ومنها كما يقال النقش
الفرس المنقوش فى الجدار انه شىء اذا وجد فى الخارج كان ذا جوهر وحس وحركة ولا شك ان ذلك
المنقوش ليس بمثل الفرس سواء كان فى الجدار او فى غير الجدار فما الذى فى الذهن شىء واحد
وله ذات واحدة والشىء الواحد لا يمكن ان يكون مهية لامرين متباينين فالمقام يستدعى مطا
اخوض لبيان دخوله ويوقطوله وبذل لا علام ولنا فيه خوض عظيم وقد اجبنا من بعض
المتقدمين وهم فرفوريوس واتباعه من المشائين من ان العاقل فى ادراكه المعقولات يتحد بها
ويصير عين تلك الاشياء على وجه الطف واشرف مما هى فى الخارج وقد بينا ذلك واوضحنا سبيله
فى باب العقل والمعقول من كتابنا الكبير وسنرجع اليه فى مباحث علم الله تعالى بالاشياء وثانيهما انا
نقول بعد التمهيد ان حمل شىء على شىء واتحاده به يتصور كما سبق ذكره على وجهين احدهما وهو المتعارف
الشايع ويقال له الحمل العرضى وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس
مهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد فى الوجود كما فى الاول سواء كان فى حمل الذاتيات
والعرضيات بل يراد به ان المفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد ان يحيط بينهما نحو من التغاير
كالاجمال والتفصيل فى حمل الحد على المحدود وغير ذلك لان الطبايع الكلية العقلية من حيث
معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها فى النفس اى وجود
حالا او ملكة فى النفس تصير مطهر لها هى تحت مقولة الكيف فان قلت ليس الجوهر ماخوذا فى
طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والوضع والاين فى طبايع افرادها كما يقال الانسان جوهر
قابل للابعاد ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم فى الجهتين والحركة
خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة لا صورة لها فى ذاتها والنار جسم
محرق وغير ذلك من الامور التى لها صفات ثابتة فى صفات ما فى العقل وكذا اذا تعقلنا الافلاك
والعنصريات والشرايط والحيوانات مما لا صورة لها فى الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم
صورة عقلية محصلة الوجود العقلى بل هو نفس الوجود العقلى لهذه الاشياء وكيف يطابق
العلم المعلوم ويتحد به قلنا فى جوابك يا اخا الحقيقة ان مجرد كون الجوهر ماخوذا فى حد الانسان
لا يوجب ان يكون هذا المجموع الذى هو حد الانسان لا يوجب ان يكون فيه شىء من اجزاء حده كما قال

فرد الجوهر لا ايضا بالجزم

الانبعاث والحساس والناطق صادقا على مجموع مرة الذى هو عينه فى الخارج ولا ايض على بعض
اجزاء حده نعم كل من الحد واجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الاولى الذاتى كما ان كون
مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات نوع فكذا فى المقولات والمفهومات
الاترى ان مفهوم الجزئى واللامفهوم واللاممكن والهيولى والحركة وغيرها غير صادقة على
انفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان والفلك والكم او الوضع
او الاين او غير ذلك لا يلزم ان يكون كل منها من افراد نفسه مما يلزم لو ترتب عليه اثره بان
يكون نفس المفهوم الجوهرية لا بشرط الكلية موجودا فى الخارج لا فى موضوع ومفهوم الحركة
التى فى الذهن كما لا لما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وحيوة وحس وحركة وليس لا مركذا
فان قلنا اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها فى اى نحو كان
من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها صادقة عليها من كل وجه ولم يكن الانحصار مندرجة
تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشى ليست لا ماهية النوعية قلنا كونها موجودة
مندرجة تحت مقولة انما مقتضاه امران احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا فى
ماهيته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم فى جهتين فقط فان اعتبر ضمن هذه المفهومات
اعتبار اجزاء الحد فى الحد وثانيهما ان يترتب عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام
والمساوات واللامساوات وباعتبار اتصاله لذا اجزاء مفروضة مشتركة فى الحدود وهو باعتبار قراره
ذا اجزاء مجتمعة فى الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت فى الخارج تشخصت
ترتبت عليها اثارها الذاتية لكون شرط ترتب الاثار هو الوجود العينى واذا وجدت فى
الذهن من حيث طبيعتها ومفهومها يكون تلك الطبايع حاملة لمفهوماتها الذاتيات
فقط من غير لزوم ترتب الاثار اذ الوجود لا للمفهوم فالحاصل من مفهوم الانسان معنى
الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه اثار الحيوان من الانبعاث بالفعل والتجدد
والنمو والحس والحركة فى الذهن بل يتضمن معنى الحيوان المجرد عن الاثار المعزول عن العمل فان
قلت ما حسبته من اثار الذاتيات ولوازم الماهيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم
بالذات فكيف يكون الحاصل فى الذهن من الكم غير قابل للقسمة اذا كان منقسما بالذات
فكيف يكون معنى مجردا بسيطا وكيفا قلت بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمن لمفهوم الانقسام
ومفهوم الانقسام
ليس انقساما بالفعل وادلة الوجود الذهنى لا يستدعى الا لحصول مفهومات الاشياء و

مهياتها فى الذهن لا حصول افرادها اعنى انحاء وجوداتها لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من
موطن الى موطن نحو ممتنع فقد ظهر ويبين بما ذكرنا ان شيئا من المعقولات الذهنية من حيث هيئتها ومعناها
ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها بل مقولة من المقولات انما نفسها
او ماخوذ فى معناها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف واصل الاشكال
وفوا مرى ان جميع المقولات ذاتيات لطبايع الافراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه ثبتها
ولا حكم بعمومه وهو الذى جعل الاوهام صرعى وصير الاعلام حيارى البحث الثالث قد اشرنا
الى ان الصورة الحسية نحو اخر من الوجود مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة حسيتها مستحفظة
ومنفعلة كانت فاسدة بل مجردة عنها قائمة بمبدعها وجاعلها وان النفس بالقياس الى مدركاتها
الحسية والخيالية بالفاعل المخترع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة
على اثبات الوجود الذهنى للاشياء التى بناها على كون النفس محلا لها وان القيام بشى لا بد
ان يحل فيه ولنا براهين كثيرة على ثبوت ما ادعيناه مذكورة فى موضعها فاذا ثبت ان قيام تلك
الصور لا يدركه ليس بالحلول بل على وجه اخر لم يلزم اشكال اصلا ولا محذور ولا حاجة ايض الى القول لان
الحاصل فى النفس غير القائم بها هذا ما قررناه فى حال المدركات الحسية ظاهرة كانت وباطنة
اذا تقرر هذا فنقول اما حال ادراك النفس للصورة العقلية من الانواع المحصلة فهو مجردات صافية
اشراقية حاصلة لها الى ذوات نورية عقلية مغترفة فى عالم الابداع وتلك الذوات العقلية سواء كانت
قائمة بانفسها كما هو راى افلاطون وشيعته او واقفة فى صقع من الربوبية كما عليه الصحيح من المعلم الاول
للفلاسفة وان كانت صورا متجسمة متخصصة عقليا كليا قريبا على هذه الجزئيات والاصنام
المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها العقلى وقصورها وكلالها من مشاهدة المفوضة ما دامت
فى هذا العالم لا يبصرها يمكنها تلك الذوات على وجه التعيين بل على سبيل الابهام فان الابهام والعموم
منشاؤه قصور وجود الشى اما بحسب وجوده او مدركه فان ضعف الادراكات قد يكون منشاء للاشتراك
كما يرى شخص من بعيد او فى هواء معبر يحتمل عند الرائى ان يكون واحدا او متعددا واعلم ان حقيقة
العلم مرجعها الى نحو من الوجود به ينكشف الاشياء وليس العلم منحصرا فى الكيفية النفسانية بل
من
قد يكون جوهرا قائما بنفسه بل يكون واجب الوجود كما فى علمه تعالى لكن الكلام فى العلم الذى هو
صفة النفس كالقدرة والارادة وهو حال نفسانية به ينكشف المعلومات ولا شك انه
امر حادث فى انفسنا عارض لها بعد ما لم يكن ومعلوم انه غير قابل للقسمة ولا للنسبة فى ذاته فيكون

كيفية نفسانية والعلم بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متحدا مع المعلوم والذى يتحد بالمعلومات
هو وجودها ستكشف على نفسها او على غيرها انما الكلام فى نحو ارتباط المعلومات بالنفس
بل بنحو الحلول فيها فلم يلزم كون شى واحد جوهرا وعرضا الاشكال الثانى انه اذا كان علمنا
بالاشياء الخارجية مستلزما لحصول ماهيتها وصورتها المطابقة لها يلزم ان يكون لكل نوع
من هذه الانواع الجسمانية فردا متخصصا مجردا عن المادة ولواحقها من المقدار والاين والوضع
واشباهها يكون ذلك الفرد المتخصص كليا ونوعا باينه ذلك ان كل نوع جسمانى فعقلناه فعلى ما فرد ثم
يوجد به حقيقته معناه فى الذهن فلا يخ اما ان يوجد مبهمة فيه من غيران تتخص بل بقى
على صرافة ابهامها وعمومها او يتخص والاول مح اذ الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم بما
غير معقول والثانى يستلزم ان يوجد فى ذهننا من الانسان ماهية متخصص انسانا فى عقل مجرد
عن الكم والوضع والاين وساير الصفات الجسمية اذ لو قارنته لم يمكن ان يحصل فى العقل على
ما ثبت من امتناع حصول الجسمانى فى المجرد العقلى وكذا حصل من الفرس فرس عقلى ومن
الحجر حجر عقلى والتالى باطل فكذا المقدم والجواب عنه فى المشهور بان الموجود فى الذهن وان كان
امرا متخصصا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك المعلوم الماخوذ منه جوهرا
كان او غيره نعم هو عين مفهوم ذلك الشى الموجود فى الخارج وقد علمت من ما ذكرناه فى
دفع الاشكال ان الماخوذ من الجواهر النوعية الخارجية وغيرها هو معانيها ومفهوماتها
دون ذواتها واشخاصها ثم ليس من شرط حصول معنى فى موجود وتضمنه اياها ان يكون
ذلك المعنى صادقا عليه لان يكون ذلك الموجود فردا ومصداقا لذلك المعنى فان
الانسان مثلا يتضمن لمعانى الجماد والنبات لحفظ التركيب والنمو والتوليد مع انه ليس جمادا او
لا نباتا واما كلية الموجود الذهنى وصدقه على كثيرين فباعتبار ملاحظته مطلقا عن الخصوصيات
الذهنية والخارجية جميعا ولا حجر فى كون شى واحد كليا باعتبار وجزئيا بالقياس الى
الوجودين الخارجى والعقلى فان الح بلح وارتكب من تكلف ان الانسانية التى فى الذهن مثلا
يشارك الانسانية فى الحقيقة النوعية والجوهرية وقبول الابعاد والنمو والحس والنطق
مع كونها حالة فى الذهن ومحلها مستغنية عنه نفذ وقع فيما لا مهرب عنه والعجب ان مولى
الدوانى مصر على جوهرية المعانى الجوهرية الذهنية قايلا ان الجوهر ماهية من شانها
انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وشنع على القايل بكون صورة الجوهر

نعقلناه ٤

وتشخيصها باعتبار ٥

فى الذهن من باب الكيف هيهنا من لزوم انقلاب الحقيقة ثم بعلم ان ورود انقلاب الحقيقة على
ما ارتكبه الزم والصق كما يظهر بادنى تامل فان صورة الجوهر الذهنى يصدق عليها حد الكيف
ايضا الظاهر انه يلتزم فى جميع الحدود التى للانواع كلها الجوهرية والعرضية التقييد بكونها
اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا يلزم على الشيخ والامثال اذ لا فرق بين ان يقال هذه الصورة
الحاصلة من الانسان كيفية نفسانية وليست بجوهر بالحقيقة ولا قابل للابعاد ولا نام ولا حى
ولا ناطق وبين ان يقال انها جوهر بمعنى انها لو وجدت فى الخارج كانت جوهرا وكانت لا فى موضوع واذا
وجدت فيه كانت قابلا للابعاد ونامية وحساسة اذا احس ونطق فاذا لم يكن شى بالفعل جوهرا ولا جسما
ولا ناميا ولا حيوانا ولا ناطقا فكيف يكون جوهرا وجسما وناميا وحساسا وناطقا او فكيف
يكون انسانا فالحق ان هذه المفهومات الكلية الحاصلة فى الذهن كمفهوم الانسانية وغيرها من صور
الانواع الجوهرية هى نفس ماهيات تلك الانواع انها محمولة على انفسها بالحمل الذاتى الاولى وقد لا
الوجود الذهنى لا تنطى اكثر من هذا فى التعقل او الكيفيات وامثالها وجودها العقلى فيمكن على انحاء مختلفة فى
القوة والضعف والظهور والخفاء فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الاشياء فى المرآة فان النفس
بحسب صفائها وطهارتها ربما يتجلى لها شى من حقايق الملكوت وهذا الصفاء والتقدس هو
المعبر عنه بالكيفية النفسانية العلمية وليس امرا عدميا محضا بل قوة كما يتحصل عقيب الاعمال الفكرية
وهى بالحقيقة اشراق نور عقلى فايض على النفس من الله تعالى ما يهيئها كاشراق الشمس على الابصار به
ترى المبصرات ثم كلما اشتدت قوة النفس وقويت انها اشتد ظهور تلك الحقايق عليها وقوى
وجودها عندها حتى صارت النفس عين المعقولات كما ستعرف عليه البرهان وتعلم ان الذات
البسيطة كيف تصير كل المعقولات ثم من كان مؤمنا بوجود عالم عقلى فيه صور الانواع الجوهرية كما عليه
افلاطون وشيعته حسبما يحكى بانه قال ان يقول لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا له وجود مجرد
عقلى يتضمن لصفات ذلك النوع من الاعضاء والاشكال والحركات والافعال والحس والشعور
الحيوة وغيرها كلها على وجه عقلى مجرد وهذا الوجود المادى الجسمانى وتلك الافراد هى اسباب فعالة
لساير الافراد الجسمانية لهذه الانواع وهى الصورة العقلية لها فى عالم الابداع ولا يلزم كون المعقول
من شى صورة عرضية سيما المعقول من الجوهر فهو اولى بان يكون مستغنيا عن الموضوع وكذلك كون
بعض افراد واحدا ماهية واحدة نوعية مجردا او بعضها ماديا مما لم يقم على استحالته برهان والدليل
الدال على ان افراد ماهية واحدة لا يقبل التشكيك والتفاوت فى الوجود اشدة وضعفا وكما لا ونقصا

هيئته بلزوم القول ٣

ولا ابعاد ولا نمو ولا تغذى ولا حس وحركة ونطق بكيف تكون جوهرا ١٤

القلب ٢

على تقدير تمامها انما يتم بحسب نشأة واحدة وموطن واحد لا بحسب النشأتين وباعتبار الوجودين والحق
ان مذهب افلاطن وشيعته في وجود المثل العقلية والصور المفارقة في غاية المتانة والاستحكام
ولا يرد عليه شيء من النقوض والمطاعن التي اوردها عليه اتباع المشائين ونحن سنذكر اركانه واحكام
بيانه بتوفيق الله وحسن تأييده واعتصامه الاشكال الثالث من العلوم النفسانية هو العلم بالخيالات
والمحسوسات فنحن اذا تخيلنا حصلت في ذهننا افلاك عظيمة وكواكب مضيئة وجبال شاهقة وبحار
واسعة مع انهارها وتلالها ووهادها كل ذلك على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على
ما ذهبوا اليه الا احد امرين اما كون هذه الامور على تقدير عرضية العلم اعراضا ومعلوم انها جواهر
ليست باعراض والثاني ان يحصل تلك الامور العظيمة عند كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في
حشو الرأس وكذا اذا تصورنا زيدا مثلا مع اشخاص جزئية يحصل في القوة او في الدماغ
بجرمهم وصفاتهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التي في مقدم الدماغ
فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار
بان كليهما يقبلان القسمة الى غير النهاية فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما مما يقبل القسمة
الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بان وجود الاشباح الجرمانية
بالحلول في القوى الخيالية الجسمانية لم يبرهنوا ذلك ببرهان واف ولا بدليل كاف كما لا يخفى
على من تتبع اقوالهم واما على ما ذهبنا اليه من ان نسبتها الى النفس بواسطة تلك القوى بالصدور
وانه ليس لهذه المذاهب وقواها الجرمية الا كونها مخصصات لصدور تلك الصور والاشباح — المثال
من النفس في عالمها الصغير الملكوتي ومظاهر ومجالي لمشاهدة النفس اياها في عالم المثال
الاصغر كما هو رأي صاحب الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين فلا يرد نقضا و
لا اشكالا لا من جهة لزوم انطباع العظيم في الصغير ولا من جهة لزوم اتصاف النفس بما لا يمكن
اتصافها به كالحرارة والعدد والحركة والمقدار والوضع والاين وغير ذلك والحاصل ان هذه
الصور لا يرد نقضا على من اثبت للمدركات الحسية والخيالية للمدرك على وجه الجزئي سوى هذا الوجود
المادي المنفعل المستحيل الكائن الفاسد وجودا اخر صوريا مجردا عن المادة فقد ذهب
افلاطن الالهي وكثير من الحكماء الكبار والمشائين وهو في الابصار ان لهذه الموجودات — والمثاليين اولهن الاول ح
المادية وجودا في عالم اخر متوسط بين العقليات المحضة والماديات الصرفة اذ الموجودات
العقلية المثل الالهية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والكم والوضع واللون والطعم

الخيالية اناس متحركون موصوفون بصفات الادميين مشتغلون في تلك القوة ح

والمرايا وامثالها بالجملة فالوجودات المادية مغمورة في هذه الاعراض على وجه لا انفكاك عن
التجدد والاستحالة والحدوث والزوال واما الاشباح المثالية في ذلك العالم فلها نحو تجرد
حيث لا تدخل في جهة ولا تحصل في مادة ولا فيها تضاد ولا تزاحم ولا ايضا مما يحتاج وجودها
الى استعداد مادة بل يكفي ارادة الفاعل وادراكه ووجودها وجود ادراكي عين الجودة والشعور
وستعلم منا ان وجودها متحد بوجود مدركها ولها نحو تجسم وتقدر وتشكل وبالجملة لها من
هذه الصفات كلها الا انها على وجه بسيط كلها موجود بوجود واحد فلونها عين ليتها وطعمها وشكلها
لكن على وجه اعلى وارفع كما يعرفه اهل الذوق وخلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول
لاثبات هذا الوجود ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول
ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير
للعين السليمة فحينئذ يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه وكذلك صورة المرآة ايضا
ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك وصورة ما رأيت بعينها
كما ظن لانه بطل كون الابصار بالشعاع حتى يكون بانعكاسه وليست ايضا منطبعة في المرآة ولا في
جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصورة الظاهرة منها وكما ان صورة
المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي تدركها النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة
وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري فان كانت لها هوية في الخارج فيراه وان كانت شبحا
محضا فيحتاج الى مظهر اخر كالمرآة فرأت تلك الاشياء التي لا هوية لها في الخارج بواسطة المرآة
بالعلم الحضوري ومثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من
الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان ولا في المواد والاعيان ولا في عالم
المعقول لانها صور مادية لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع اخر وهو عالم المثال والخيال
المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهذا مذهب الحكماء الاقدمين كافلاطن
وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من المتألهين وجميع السلاك
من الامم المختلفين فانهم قالوا العالم عالمان العالم العقلي المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول
وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والصور الشبحية ومن هنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطن
لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه الصور الشبحية ليست مثل افلاطن لان هؤلاء العظماء كما يقولون
بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية

مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية يعذب بها الاشقياء وبعضها مستنيرة يتنعم بها مستنيرة يتنعم ۲
السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجات العليا
عند الانوار الالهية والمثل الربانية مكاشفة حكيمة اعلم انا ممن يؤمن بوجود هذا العالم على النحو
الذي ذكر لكن المخالفة بيننا وبين ما ذهب صاحب الاشراق بوجوه احدها ان الصور المتخيلة
لنا موجودة في صقع نفسنا في عالمنا الخاص لا في عالم المثال الاعظم لبراءة ذلك العالم عن
الصور الجزافية الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانيها ان هذه الصور التي بين يدي كما هي
من افعال نفوسنا لانها تليق من حيث تاثير النفس وجعلها اذ مدار الادراك على العلاقة الوجودية
كما برهن في مقامه وثالثها ان القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان لم يكن
جوهرا عقليا وهي عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل والصور
الخيالية موجودة بتوجه النفس اليها باقية ببقاء توجهها والتفاتها اليها عند استخدامها
المتخيلة والنفس وقواها الادراكية وصورها الخيالية والحسية كلها خارجة عن هذا العالم
عالم الماديات والاوضاع في صقع ادراكي وليس لهذه الماديات وجود علمي حضوري اذ
كل جزء من اجزائها المقدارية الوضعية غايب عن ساير الاجزاء وعن الكل وبالعكس فالكل
غايب عن الكل وعن كل ما له نسبة كانية اليها ولهذا لا بد في ادراكها من اخذ صورة اخرى مجردة
ضربا من التجريد حتى يكون وسيلة الى الشعور بها في الخارج وتلك الصورة هي المشعور بها بالذات
رابعها ۲ دون ما في الخارج الا بالعرض وثانيهما ان الابصار عندنا باضافة النفس الى ما في الخارج
عند المقابلة بعد تحقق الشرائط وقد علمت بطلانه بان ما في الخارج لا حضور له عند المدرك
واما عندنا فيصدر من النفس عند تحقق الشرائط صورة مطابقة لما في الخارج موجودة
في عالم النفس ايضا والفرق بين الاحساس والتخيل عندنا بزيادة الشرائط في الاحساس
من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة الحاسة واستعمال النفس اياها كما في
العين وكذا في رؤية الاشياء بتوسط المرآة والتي يراها الاحول من الصورة الثانية
اذا اشتد شيء من التخيل كما في الاخرة صارت عين التخيل كما في الاخرة متحدة مع عين الحس كما
المقتبسون ۲ ينتظم لاحوال المعاد الجسماني وهو من العلوم التي اختص به كملا العلماء المقتبسون نور الحكمة
من مشكوة النبوة لا المقتصرون على النظر البحثي والفكر المنطقي من غير تصفية وتجريد
رياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب الطبيعة والحس والله ولي التوفيق والتحقيق

قد سلك بعض الاماجد في دفع الاشكال مسلكا دقيقا كاد ان يكون قريبا من التحقيق وقد
مهد لبيانه مقدمة وهي ان مهية الشيء متاخرة عن موجوديتها بمعنى ان الشيء ما لم يصر موجودا
لم يكن مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا قال فان قيل فما لم يصر
موجودا لم يصر مهية ما هذه المهية فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر
البطلان او مهية اخرى وهو الحق مثل ان يقع وجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر بل يقول
شيئا لشيء ما اولا فلان هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز وثانيا
فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى يتاتى في الترديد
بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هنا امر واحد هو انسان موجود فتحققه وحصوله
من حيث هو موجود اولى الحصول منه من حيث هو انسان اقول لا اولى ان يقول ان الوجود وان
كان وجود مهية معينة الا انه لكونه وجودا هو الاصل في الجعل والتحقق وهو مصداق
لمفهوم المهية والمهية غير مجعولة الا بالعرض فتقدم الوجود على المهية ضرب اخر من التقدم سوى
الخمسة المشهورة حرى بان يسمى التقدم بالحقيقة لان الوجود هو الحقيقة لاصالته والمهية
كالحكاية والظل له قال اذا تمهد هذا فنقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها
مع قطع النظر عن الوجود لا يكون مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة
فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية
ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود
ووجد في الذهن انقلبت مهية صارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات
اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول
بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون للاشياء الخارجية بانفسها حاصلة في الذهن بل امر اخر
مباين له قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجود حقيقة معينة
يمكن ان يقع هذه الحقيقة موجودة في الذهن او في الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد
في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي
فان كان المراد بوجود الاشياء انفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت حقيقتها الى
حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد بها انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها الخارجية
فلم يقم عليه دليل ويؤدي الدليل ان المحكوم عليه باحكام صادقة بحسب وجوده عند العقل

في الذهن ليحكم عليه بها ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس
الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت
حقيقته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات
الذهنية والخارجية مادة مشتركة تكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي
من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة في ذاتها حتى لا ابهام لتصير باقتران كل صورة
عين حقيقتها وظاهر ان ههنا ليست مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلنا انما استدعى
هذا الانقلاب المادة لو كان انقلاب من صفة كانقلاب الابيض اسود او في صورة
كانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة
موجودة بينهما نعم يفرض العقل هذا الانقلاب امرا بينهما عاما هذه خلاصة ما ذكره صدر
اماثل الفضلاء واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة
ان انقلاب الحقايق غير معقول بل المعقول منه ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى والموضوع
من صفة الى اخرى وليت شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في
الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد الماهية
ثم تقدم الموجودية على الماهية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب
اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك
الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا
بالماهية للحاصل في الخارج وهو خلاف ما يقتضيه الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره
من ان حصول الماهية في الذهن اعم من ان يبقى فيها على ما كان وينقلب الى ماهية اخرى من
قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيها على ما كان او ينقلب فيها الى عمرو مثلا
ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا
لم يصدق ان ههنا شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى غيره والفطرة السليمة تكفي
مؤنة هذا البحث ثم اعلم ان القايل بالشبح لا يمكن ان يقول ان الشبح لو وجد في الخارج يكون (وانه يعلم ٢)
عين المعلوم الخارجي بل هو قايل بانه مثله يتوجه على ما ذهب اليه انه لو فرض وجود هذا
الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا شبيها بالجوهر ولو وجد الجوهر
الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قايما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني

القايم بالنفس موجود في الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود
الخارجي عين الجوهر فلا يصدق عليه انه لو وجد في الخارج لكان حينئذ انه حال قيامه بالنفس
موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس لا قايما بذاته
جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قايم بالنفس فلا يكون جوهرا
كيف والكيف النفساني القايم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان
اراد به انه على تقدير وجوده خارج النفس ينقلب حقيقته الى الجوهرية يكون جوهرا فذلك (للشبحية ٢)
على تقدير صدقه مناف للشبح ايضا هذا خلاصة كلام معاصره الجليل معترضا عليه واكثره خارج
عن التحقيق وان كان موافقا لظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره من قولهم ان الاشياء بانفسها
حاصلة في الذهن وان انقلاب الحقيقة ممتنع وقد علمت سابقا ان انقلاب الحقيقة لصورة صحيحة
وهو ان الوجود استحالة ذاتية وحركة جوهرية لا بمجرد تبدل الصورة الى صورة بالكون و
الفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على نحو الاتصال التدريجي في نفس الصورة ووجودها
ثم علمت ان تقدم الوجود على الماهية بالوجود المذكور هو الحق الذي لا تغيير له (وصحة ... كما تصور ٢)
لانه الموجود بالحقيقة والمجعول بالذات والماهية كظل وحكاية له وليس صفة للماهية كالسواد و
اتصاف الماهية به في ظرف التحليل كاتصاف الشيء بالذاتي المقوم وكاتصاف الجنس بالفصل و
المادة بالصورة فبطل قوله اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض ثم
لا يخفى عليك حسبما اشرنا اليه سابقا ان عدم انحفاظ الماهية بين الوجود الذهني والخارجي
مشترك الورود على كلا المذهبين وجميع ما اورده هذا المحقق عليه راد على نفسه كما يظهر
بادنى تأمل فان الموجود في الذهني الذي هو عرض قايم بالذهن لا يمكن انتقاله بعينه الى الخارج
ولو انتقل لكان عرضا موجودا لا في موضوع وهو محال والجوهر من اقسام الممكن الوجود
كذا ان اراد بالخارج الخارج من النفس واعلم ان المحصور والخبط في كلام هذين النحريرين
انما نشأ من الخلط بين الطبيعة والفرد والماهية والوجود وتوهم ان كل ما يكون حاملا لمعنى ذاتي (لم يتدبروا في ٢)
لشيء يجب ان يكون من افراد ذلك المعنى وسماه غيرهما ممن يحذو حذوهما معنى قول الشيخ
والحكماء ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الذهن من الجوهر بنفس مفهوم الجوهر لا ان (في الاعيان لا في موضوع اذ الاوليه ليس الا ان الموجود ٢ ٢)
ذلك المفهوم صادق عليه الموجود في الاعيان لا في موضوع وكذا الموجود في الذهن من الحركة
نفس مفهومه كمال لما بالقوة لا شيء يصدق عليه انه كمال لما بالقوة وكذا القياس في غيرها في

لاحاجة كما توهم هذا الحبر المشهور بالمحقق بزيادة قيد اذا وجد في الخارج في عنوانات
المقولات فالمعقول من الجوهر مثلا نفس المعقول منه لان شيئا يصدق عليه في ذلك المعقول
لانه ذاتي غير لازم الا في بعض المفهومات الذهنية كمفهوم الكلي ومفهوم الممكن ومفهوم الوجود المطلق
فالفرق حاصل بين مفهوم الموجود في لا في موضوع وهو الجوهر الذهني وبين ما يصدق
عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجي فاذن لا منافاة بين الجوهر الذهني والكيف النفساني والحا
والانقلاب في الوجود يقتضي تبدل الهيئة لا الحقيقة واما الامر المشترك بين الموجود الخارجي
والمعقول على طريقتنا هو كون المعقول نفس ماهية الموجود الخارجي ولا حاجة الى تكلفات
ارتكبها السيد الصدر في بيان الامر المشترك وغاية ما قيل في ذلك من قبله هو ان نحكم بين الحقائق
العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية لاجله بها صورة الذهنية ويحكم العقل بينهما ذلك
الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينية ولا يلزم من ذلك ان يصير وجود
كل شيء وجود كل شيء آخر لانه فرق بين ان يقال لو وجد ا في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة
ب كان عين ب وبين ان يقال لو وجد ا في الخارج كان عين ب فقولك اذا وجد الكيف النفساني
بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض
وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم
انقلاب الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود
الخارجي فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية
متضمن لهذا الانقلاب فليتأمل فيه والحق ما اشرنا لك اليه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر
اقرب الى الحق وابعد عن المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان الحقائق العينية
ذاتيات بها يصدر افعالها وآثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف الذاتيات والعرضيات
عن العرضيات واذا حصلت تلك الذاتيات في النفس كانت صورا علمية ناعتة للنفس صفات
لها عند بقاء معلوما ثم وصارت لها حقائق عرضية لكونها اعراضا للنفس وكيفيات لها
ولكونها كيفية علمية لكونها هذا النوع من الكيفية لعلمه بذلك المعاني والذاتيات ليست
في ذاتها مع قطع النظر عن الوجود من حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية بان يصدق
عليها شيء من الحقائق فاذا وجد فان كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به
كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما

وان مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وهكذا حيوان حساس والناطق والصاهل فظهر
انا انتزاع هذه الذاتيات من الذوات انما يمكن بشرط وجود الذوات في الخارج تحقيقا
او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت
لان ينتزع منها ذاتيات اخرى هي ذاتيات العرض كالعلم والكيف وغيرهما وان لوحظت
مطلقة عن الوجودين لا يحمل عليها وهي نفس مفهومات تصورية بل لم يصلح لان يشار اليها
بشيء ولا يحكم عليها فلها الاطلاق الصرف والتعين البحت اذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ
الماهيات هو ان الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث
تعينها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجي الذي به تعين مقوليته من حيث انه
جوهر مثلا وجسم تام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها بعينه فينتزع عنها الذاتيات وليس
في هذه الملاحظة كونها موجودة في الذهن مشعورا به ملحوظا اليه لا يلزم كونها كيفا ولا كما
محظورا بالبال وهذه الذاتيات وان حصلت في الذهن لكن لا لحصول افرادها بل لانها
انحفظت بينها ثم ما وجد من الماء مثلا عند تصور الماء ليس جسما ولا باردا ولا رطبا
ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية فانه يحصل للذهن عند ما اخذ في عن اشخاص الماء الموجود
في الخارج الجزئية متشخصا بها وعوارضها اللاحقة قوة وبصيرة ودراية ينظر الى حقيقة
واحدة هي مبدأ الماء الجزئية وكونه مفهوما كليا يصدق عليها فيجعل ذلك الامر
الصادق عليها مرآة لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها
لو كان ذلك سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات في نحوي الوجود بين
هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم ان كلام المتأخرين
اكثره غير مبني على اصول صحيحة برهانية او كشفية بل على ذايقات مختلفة ومشهورات
محمودة ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق سنخ ونقض وابرام
وقدح وجرح فاصبحت مؤلفاتهم معارك للآراء ومصادم للاهواء وصارت تراكم كلماتها
كظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيها الا الاقلون ونحن انما بسطنا القول
في هذا البحث لكونه من مزال الاقدام ومضال الافهام ومن الله العصمة والتوفيق وبيده
افاضة العلم والتحقيق قوله وللقائل ان يقول ان ماهية العقل الفعال والجواهر
المفارقة ايضا كما يكون المعقول منها عرضا او صورة هذه الشبهة انه يلزم التناقض على

والابحاث

احدهما قولهم

الحكما في قولهم ان العلم بالجوهر اي المعقول من الجوهر عرض وثانيهما ان المعقول من الجواهر المفارقة لا ينافي وجودها والجواب بمنع الكلية في كلا القولين فانا احدا من الحكما لم يقل بان المعقول من كل جوهر عرض بل المعقول من الجوهر الذي وجوده في المادة مقيدا بالوضع والحيز وغيرها من الاغشية والاغطية ولم يقل ايض ان كل معقول من جوهر مفارق لا ينافي وجوده بل المراد ان تعقل ذاته لذاته لا يحتاج الى صورة زايدة على ذاته فهو معقول لذاته سواء عقله غيره او لم يعقله لذاته لا يحتاج الى نزع وتجريد ليكون اهلا للعقل فان الجوهر الخارجي على ضربين منها ما وجوده الخارجي وجود مادي ذو وضع واقع في الجهات والاوضاع ومثله لا يكون معقولا ابدا الا بصورة اخرى ولا الى عمل من تقشير وتجريد ليكون اهلا العاقل له فهو بنفسه معقول النفس لان التعقل ليس الا حصول ماهية الشي للشي ولا شك في ان الذات المجردة حاصلة لذاته لا لغيره كالاعراض والصور المادية فيكون معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود فان قلت فيكون الهيولى والاجسام عاقلة لذاتها اذ وجودها حاصل لذاتها قلنا اما الهيولى فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت منا انكار حضورها لاجل وجودها عن نفسها فان هذا الابعاد والامتدادات من الامور الضعيفة الوجود الممتزج وجودها بعدمها وحضورها بغيبتها وتعليتها بقوتها ونورها بظلمتها وكذا الصور النوعية التي للاجسام في الانفعال والانقسام حكم نفس الاجسام قال

واما ان قلنا ان هذا المعقول منها من كل وجه هي ومثلها او قلنا انه ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الا ان يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا ذلك بريئا ثم لم نقل في شي من المواضع ان هذا المعقولية نفوسنا من الذوات المجردة القايمة بذواتها هو هي من كل وجه كما في العلم الحضوري وكذا لم نقل ايض انه لا بد في وجود المعقول منها لنا ان تحصل ذاتها بعينها في النفس بل هذا شي قد ابطلنا واحلنا القول به في كتاب النفس واما الذي هو الحق في كونها معقولة لذواتها هو نفس وجود ذواتها فلا يحتاج في تعقلها لذواتها الى صورة غير ذواتها لان وجود ذواتها ومعقوليتها وعاقليتها وعقلها كلها شي واحد بلا اختلاف حيثية ولا تغاير جهة فان قلت لو كان وجود الذوات المفارقة وعاقليتها لذاتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلنا ها عاقلة لذاتها وليس كذلك اذ نحن بعد حصول علمنا بوجودها نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان اخر مؤلف من مقدمات فا

المقارنات

وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينها عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذهننا وتلك الصورة الحاصلة منها فينا وجودها في نفسها امر وحيثية وجودها لنفوسنا لا لوجودها الذات ثالث فتقتضي قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود صورة شي لشي ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا لا معقولة النفس تلك الصورة حتى يلزم من تعقلنا لها بهذه الصورة تعقلنا لكونها عاقلة لذاتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك لكن ليس علمنا بها ما دمنا في عالم الطبيعة الا بنحو حصول صورة منها في نفوسنا كما اشار اليه بقوله لانها مفارقة ولا يصير بعينها النفس اما في ذكرها لكان ذلك قد حصل فيها صورة الكل وعلمت كل شي بالفعل اه هذا شروع في اقامة البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شي من الجواهر المفارقة بوجودها العيني صورة للنفس الناطقة وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة وفساد اللازم يقتضي فساد الملزوم وتلك الوجوه احدها انه لو حصلت ذاتها للنفس يلزم ان يجب سائر النفوس فارغة عنها جاهلة بها وهو محال لما ان الفرض ان الذات الواحدة بعينها امتنع لها حصولات متعددة فكما ان الشي الواحد يستحيل حصوله في امكنة وازمنة فكذا يستحيل وجوده لمحال او موضوعات فوق واحد وبالجملة فالذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد وصورة واحدة وقد استبد بها نفس واحدة فلزم تعطل عنها ما لم يكن غيرها وثانيها انه يلزم حدوث العقل المفارق قد عرفت وهو ذلك لان هذا النحو من الوجود اي كونه صورة النفس ان كان بعينه هو وجوده الذي كان دايما وهذا النحو من الوجود حادث بالضرورة لان النفس حادث كما دل عليه البرهان فما يوصف بها اولى بالحدوث لان وجود شي لشي متفرع على وجوده متاخر عنه وان كان غيره بالعدد يلزم هذا المحال مع محال اخر وهو تعدد اشخاص نوع واحد من الجوهر المفارق وقد ثبت استحالته لان ما فيه اثنينا واحدا بالعدد يكون صورة لمواد كثيرة لا بان يوثر فيها بل بان يكون هو بعينه منطبعا في تلك المادة وفي اخرى فهو محال العلم باد في التامل لما ذكر في الاستدلال على نفي حصول الذات المجردة في عقل بشري بانه يلزم من ذلك ان يبقى النفوس الاخرى غير مدركة لها كان فيها ذكر موضع شك وهو انه لا يلزم من حصول صورة عقلية لعقل بشري بقاء ساير العقول البشرية فارغة عنها لجواز ان يكون شي واحد صورة لمواد كثيرة عقلية او خارجية لا بان يوثر فيها فاشار الى دفع هذا الاحتمال بانه يعلم باد في تفكر واحال بيانها الى المذكور في علم النفس والمذكور فيما سيجي من مباحث المهية ولا شك ان حصول صورة واحدة بالعدد لمواد كثيرة

امر محال سواء كانت المواد مؤثرة فيها او لا وسواء كانت المواد جسمانية او نفسانية ولعل منشأ
هذا التوهم ان كثيرا من الناس ظنوا ان الكلي الطبيعي كماهية الانسان لا بشرط شيء من العموم
او الخصوص وغيرهما امر واحد بالعدد يوجد في مواد كثيرة وان المعقول منه في الخارج وكذا
المعقول منه في الاذهان المتعددة والنفوس الكثيرة صورة واحدة بعينها وستطلع فيما
سيجيء في مباحث الكليات فساد هذا الظن وان وحدة الماهية الواحدة ليست وحدة بالعدد
بل وحدة بالمعنى والحد او يكون منشأه القائلين بما يسمى المثل الافلاطونية والصور المفارقة
زعموا ان المدرك لنفوسنا في كل تعقل لماهية كلية هو احدى تلك الصور فادراكنا لماهية الفرس
مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية التي في ذلك العالم وكذا في ادراكنا الكل ويحتمل
ايضا ان يكون منشأه ما ذكر عن فرفوريوس من اتحاد النفوس الكاملة بالعقل الفعال او العقول
الهيولانية على مذهب بعضهم بمواد مصورة بالعقل متحدة بها وهذه الاقوال كلها باطلة عند الشيخ
قال وقد اشرنا الى الحال في ذلك عند كلامنا في النفس وسيجيء بعد الى خوض في ابانة ذلك
قد ذكرنا ان سبب هذا التوهم احد الاقوال المذكورة فالذي سبقت الاشارة من الشيخ الى
ابطاله في علم النفس هو ما قال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس
من الطبيعيات من ان الانسانية التي يقارن خواص عمرو كانت ذاتا واحدة هي التي لزيد وعمرو بل الانسانية
في الوجود متكثرة فلا وجود لانسانية واحدة مشتركة فيها كلية في الوجود الخارجي حتى يكون هي
بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا يستلزم بالصناعة انتهى فهذه اشارة الى ابطال المذهبين
الاولين وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس يعقل بان تاخذ في ذاتها
صورة المعقولات مجردة عن المادة وكون الصورة مجردة اما ان يكون لان تلك الصورة
في نفسها مجردة عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها او النفس تصير ذاتها و
تصورها اذ انها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا فاما تصورها بهذه الصور فلا يجعلها
كذلك فانها في جوهرها في البدن عقل بالقوة وان تخرج في امورها الى الفعل وما يقال
من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان شيئا يصير
اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى اخر كلامه فهذه اشارة الى ابطال المذهب الاخير ولنا
في تصحيح ذلك المذهب خوض عظيم لا يسبقنا احد من فلاسفة الاسلام ذكرناها في باب العقل
والمعقول من كتابنا الكبير وسنعود اليه في هذا الشرح عند مباحث علم الباري جل ذكره و

القائلين

لنا في تصحيح القول بالمثل النورية والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق عميق كما سيظهر لك منا
في الصور والمثل العقلية والمراد بقوله وسيجيء بعد الى خوض في ابانة ذلك هو ما بين في المقالة الخامسة
في تحقيق كيفية وجود الطبايع الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وابطل كون الموجود من
كل منها في موضوعات متعددة او في اذهان متكثرة واحدا بالعدد بل الموجود منه في كل مادة
خارجية وعقلية غير الموجود منه في مادة اخرى وعقل اخر بالعدد وشنع على من زعم ان الطبيعة
الواحدة موجودة في مواد واذهان متعددة وما ذكره في ثاني المقالة السابعة في ابطال القول
بالمثل قال وان تلك لا شك انما يحصل في العقول البشرية معاني مباينة لا لذواتها ويكون
حكمها حكم ساير المعقولات من الجواهر لا انه شيء واحد وهو ان تلك يحتاج الى تغييرات
حتى يجرد منها معنى معقول وهذا لا يحتاج غير ان يوجد المعنى كما هو فتنطبع بها النفس لما
ابطل كون الذوات المجردة العقلية حاصلة بهوياتها العينية في نفوسنا اراد ان يبين كيفية علمنا
بها اذ العلم بالشيء عبارة عن حصول المعلوم للعالم به وحيث ان العلم بالشيء منحصر في
احد امرين اما حصول هويته العقلية للعالم به حتى يكون وجود المعلوم في نفسه وجوده
للعالم شيئا واحدا بالذات كما في علم المفارق بذاته وعلمنا بالصور الحاصلة في ذواتنا واما
حصول مهيته ومعناه دون هوية وجوده وبطل كون علمنا بالذوات العقلية الخارجية على
وجه الاول تعين الحمل على الوجه الثاني فهذا فرع على ابطال ان الحاصل من تلك الذوات
في العقول البشرية انما يكون معاني مباينة لها اي المعاني التي هي مباينة لذواتها اي لشخصها
ولا فرق بينها وبين غيرها من الجواهر الخارجية المادية في ان الحاصل من كل منها في نفوسنا ليس ذواتها
بل معانيها وماهياتها لا انه شيء واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها مغشاة بالغشية خارجية من
مباينتها من كم وكيف واين ومتى وغيرها فلا يحصل لب معانيها في الذهن الا بعد تقشيرات و
تجريدات عن هذه الملابس والقشور وذلك بخلاف الذوات العقلية فانها لا يخالطها
امور غريبة مؤثرة في وجودها مجملها بحال غير ما هي عليها في نفسها فلا يحتاج تعقلها
الى تجريد وتطهير بل هي طاهرة بل اذهب الله عنهم الرجس في اصل الفطرة وطهرهم تطهيرا
وههنا بحث وتحقيق وهو ان القوم حتى الشيخ ومن في طبقته زعموا ان المانع من تعقل الماهيات
الخارجية كونها مخلوطة بعوارض غريبة وان كل تعقل بل كل ادراك لا بد فيه من تجريد للمدرك
عن العوارض كلها او بعضها او مراتب ذلك الا كان حسب مراتب الجزئيات فالحس يجرد الصورة عن

العينية

والخيال تجردها عن المادة ومن بعض عوارضها

نفس المادة لا عن عوارضها كالوضع والاين واللون لا عن البعض الآخر كالكم والشكل و[الوهم]
يجرد الصورة عن الكل الا عن الاضافة الى المادة والعقل يجردها تجريدا كاملا وليس الا مركب
منه فان الكم والاين والوضع لو كان شيء منها مانعا عن التعقل لما امكن تعقل شيء منها
نعم العقل يميز بين الذاتي والعرضي وبين الجنس والفصل وبين النوع والتشخص والماهية
والوجود بخلاف الحس فانه يرى ويشاهد المركب المجموع شيئا واحدا لا يقدر على التمييز
بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحدة في الوضع واما المانع عن التعقل نحو الوجود
الحسي والخيالي والمادي وكذا المانع من التخيل والاحساس نحو الوجود المادي فمفاد
التعقل والادراك للامور الخارجية على سبيل نحو الوجود الادنى الى الوجود الاشرف
فالموجود اذا كان ماديا محضا لا يمكن ادراكه اصلا لا للتركيب واختلاطه بالامور الغريبة
العارضة بل لكونه ذا وضع مكاني وذا جهة من الجهات المادية فلا حضور له لذاته ولا قيام له عند
موجود كما مر سابقا من البرهان على ان المادي الخارجي سواء كان جوهرا او عرضا لا يمكن
ادراكه اصلا فاول درجات الادراك هو الاحساس فان الحس كالبصر ياخذ صورة المحسوس
بشرط حضور المادة المناسبة لها والصورة التي يشاهدها الحس غير الصورة التي في المادة
ولها نحو آخر من الوجود الطف واشرف واقوى من التي في المادة وهي عندنا غير قائمة
بالاجسام من مجلد وجليدية بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل ما دامت بين يديها تشاهد
بنفسها لا بصورة اخرى لان وجودها وجود نوري ادراكي ثم بعدها درجة الادراك الخيالي
والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن ومن هذا العالم كله ولكن ليس مجردا عقليا بل
موجود في عالم آخر ادراكي جزئي وانشاؤه جوهرية قائمة لا في مادة ولا في مظهر كما ظن القائل
بعالم المثال لان ذلك العالم عالم مستقل غير وجود العين بين الشعور والادراك
والصور الخيالية غير محتاجة في وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا الى موجود
في الدماغ وانما هي كالمرآة مخصصة معدة للنفس على تصور تلك الصورة في ما
الخاص الادراكي ثم درجة الادراك العقلي والوجود الكلي وهو فوق المتناهي وغاية
العاملين ومدرك من الانسان هو العقل النظري البالغ الى رتبة العقول الفعالة
بعد خروجه من القوة الى الفعل وصيرورته انسانا عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا
فدرجات الانسان على حسب درجات ادراكاته ومدركاته ثلث كما ان العوالم ثلثة فالانسان

الحسي يدرك المحسوسات والانسان النفساني اعني الخيالي يدرك الخياليات والصور المعاينة
عن هذه الحواس بحواس باطنية تشبهها الى هذه الثلث ثابتة لجميع الانواع الطبيعية فما من نوع
من هذه الانواع الا وله صورة طبيعية وفوقها صورة مثالية وفوقها صورة عقلية فلا
واما الوهم فهو ليس الا عقلا مضافا الى الطبيعة ومدركاتها هي بعينها مدركات العقل مضافة
الى الطبايع الشخصية وليس له درجة مستقلة في الوجود ولا لمدركاته عالم آخر وهذا هو ذكرناه
ههنا على سبيل الحكاية مجردة عن البرهان اذ ليس ههنا موضع بيانها والغرض ههنا ان ليس كل
ادراك كما هو المشهور بتجريد الذات المدركة عن الزوايد فان حكم الزوايد كحكم اصل الذات
في امكان تعلق الادراكات الحسي والخيالي والعقلي اليها بل كل ادراك انما يحصل من الوجود اشرف
وانور من هذا الوجود المشوب بالاعدام والظلمات الهيولانية وهو يرجع الى ما كنا بصدده
قال وهذا الذي قلناه انما هو نقض الحجة وليس فيه اثبات ما نذهب اليه معناه ان الذي
ذكرناه من ان الحاصل في العقول البشرية انما هي معاني ماهيات الجواهر العينية التي هي اعراض قائمة
بنفوسنا لا ذواتها الخارجية انما هو نقض حجة من استدل بها على ان الموجود لنا من الجواهر ذواتها
لان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا كما ان العلم بالعرض عرض فاذكرناه منع لمقدمات حجته
بان الحاصل هي امثلة الجواهر وماهياتها ولا يلزم من ذلك اثبات ما يذهب اليه الخصم والاعتراف به
من ان للجواهر الخارجية وجودا عقليا كليا في الخارج حيث يتوهم انه اذا كان الموجود لعقولنا هي
الماهيات العقلية من الجواهر والماهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا وجودا عقليا لانه موضوع
فيكون للطبايع الجوهرية وجودا قائما بذاته فيكون مجردة عن المواد وانما لا يلزم ذلك لما عرفت ان
حكم الماهية الموجودة في الذهن غير حكمها في الخارج هذا اذا كان قوله نذهب على صيغة الغايب كما
في اكثر النسخ واما اذا كان على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذي ذكرناه هو نقض ما ذكره المحتج على ان
من الجواهر الخارجية وجودا تاما العينية ولم يعلم منه ان وجودها الخارجي على اي حال وكيفية بل
يمكن ان يكون لها وجود عقلي قابل الاتحاد بالمدرك العاقل من غير توسط صورة اخرى فح هذا
في ان الحاصل منه في العاقل ام لا لان ذلك متوقف على ابطال القول بالمثل والتعليميات كما هو
مذهب فرفوريوس ولذا قال فنقول ان المعقولات شيء من امرها ان ما كان من الصور الطبيعية
والتعليمية فليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في نفس او عقل وما كان من الاشياء
مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها وكذلك لو كانت صور مفارقة

للحواس كنسبة النفس الى البدن والعقل الى النفس
والانسان العقلي يدرك الصور المفارقة
العقليات بل يتحد بها

مذهب افلاطون وعلى ابطال الصور
بان انها قال حين ادراكه للجواهر
العقلية يتحد بها

بل هي ابنا قومها فيكون بما انها
هو علمنا بها

وتعقلها مفارقة فانما يكون علمنا بها انما يحصل لنا منها ولا يكون ابقيها يوجد لنا مستقلة الينا
وفي بعض النسخ منقلبة بدل مستقلة وقد بينا بطلان هذا في مواضع بل الموجود لنا منها هي لامثالها
الحاكية لها لانها لو حصلت اعيانها لنا مع انقطاع واضح لاشترة فيه ولنا في جميع ما ذكره مواضع بحث عميق
وتحقيق انيق كما اشرنا اليه فيحتاج بيانه الى موضع ابسط من هذا الموضع وبالجملة بناء هذه الاحكام
من الشيخ ومتابعيه على عدة امور احدها بان العاقل سواء كان نفسا او عقلا لا والنها لا يعقل
بالحقيقة الا ذاته وثانيها الاخر ان النفس الانسانية مبدا وآخر بنا الى غاية كمالها لها واحدة — اوما بوصفه دائم
في الوجود وهو واحد من الكون فانما يتشكل بها بعوارض زايدة عليها خارجة عن حقيقتها بناء
على نفي الاشتداد الجوهري والحركة الذاتية والاخر ان بهيئة واحدة لا يمكن ان يكون لها انحاء
متفاوتة في الوجود بعضها مادي وبعضها مفارق وبعضها حسي وبعضها عقلي بناء على
نفي التشكيك في الذاتيات مع ان ذلك لا يوجب التشكيك في نفس الماهية بل في وجودها والآخر
نفي الاتحاد العقلي بين العاقل ومعقوله ونفي الاتصال العقلي بين العقل الانساني والعقل
الفعال والاخر انكاره للصور المفارقة والعقليات ولنا في جميع هذه المسائل مقاومات
حكمية ومباحثات عقلية وتحقيقات وتقويمات سنذكرها في مواضع يليق بها قال ولكن
اما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا وقد بينا استحالة حصول ذلك في ابداننا فبقي
انها يحصل في نفوسنا لما ثبت وتقرر انا اذا علمنا شيئا بعد ما لم نعلم فلابد ان يحصل منه اثر في
ذاتنا والا لاستوت حالتانا قبل الادراك وعنده وذلك لان لانها امر وجودي اذ
نعلم بالوجدان ان عند علمنا بشيء يحصل لنا امر كما نعلم انه يزول عنا شيء فذلك الاثر الوجودي
لابد ان يكون مناسبا للمعلوم مطابقا له والا لم يكن علما به دون غيره وحيث ظهر انه ليس
نفس وجوده كما بينه والثاني فهو معناه وماهيته ولا يخلو اما ان يكون حصوله لذلك المعنى
والاثر في نفوسنا او في قوانا البدنية والثاني مستحيل لان المعاني العقلية بسيطة ذوات
اوضاع ولا قابلة للانقسام فيمتنع حصولها في القوى الجسمانية لاستحالة حصول الامر الغير
المنقسم اصلا في منقسم بالفعل او بالقوة وذلك لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال
ولو بالعرض والمعنى العقلي لا يمكن القسمة المقدارية فيه لا بالذات ولا بالعرض فبقي ان تلك
المعاني والآثار الحاصلة لنا عند علمنا بالجواهر الخارجية مفارقة كانت او مادية انما يحصل في
نفوسنا لا في ابداننا قال ولانها آثار في النفوس لادوات تلك الاشياء ولا امثال الذات

الاشياء قائمة لا في مواد بدنية ونفسانية فيكون مما لا موضوع له فيكون نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه
بني اعراض في النفس يريد بيان عرضية الصور العلمية الحاصلة للنفس من الجواهر العينية عقلية
كانت او طبيعية بان الحاصل فينا منها آثار مطابقة لها وليست في ذاتها بعينها كما مر ولا ايضا امثالها
المشار كة لها في نوعها والا لزم ان يتكثر افراد معنى واحد نوعي جوهري لا موضوع له من غير اسباب
مادية مفارقة لوجودها وهو مما قد بين امتناعه فبقي انها اعراض قائمة بنفوسنا والحاصل
ان الحاصل لنفوسنا من تلك الجواهر لا يخلو اما ان يكون نفس ذواتها او امثال ذواتها وصور
معانيها والاول والثاني باطلان اما بطلان الاول فلامتناع ان يكون لذات شخصية نحوان من
الوجود واما بطلان الثاني فلامتناع حصول افراد متعددة عقلية لنوع واحد فبقي الشق الثالث
حقا وهو كون الحاصل منها اعراضا قائمة بنفوسنا فيكون من الكيفيات النفسانية وهو المطلوب في هذا
الفصل واعلم ان الشق الاول غير مختص في ان ينتقل الينا الجوهر العقلي بل مقصود ذلك بان
تصير النفس متدرجة في الاستكمال الجوهري حتى تبلغ الى مقام العقل الفعال فيصير هي
هو ووحدة العقل ليست وحدة عددية حتى اذا كان لشيء سلب عن شيء آخر بل الوحدة العقلية
شبيهة بالوحدة المرسلة النوعية فان النفوس الكاملة اذا اتصلت بالمفارق كل منها له بتمام هويتها — الاتصال
من غير ان ينقسم العقل بها دون غيره ان يرتفع الامتياز بينها وهذا نحو يعرفه اهل الكشف والعرفان
ويطابقه النظر والبرهان كما سيعلم الحكمة وجدت في بعض النسخ قوله وهذا الفصل يليق بالطبيعيات
وفي بعضها لم يوجد هذا في الاصل وفي بعضها كتب على الحاشية والحق ان هذا البحث مما يليق بها
بالعلمين لكن في كل منهما بوجه فان كان البحث من حيث كيفية الوجود للصور العلمية كان من الالهيات
وان كان من حيث انها من احوال النفس وصفاتها كان الانسب بالطبيعيات بل في المقام كلمة وهي ان
العلم ليست حقيقته منحصرة في الكيفية النفسانية بل حقيقته حقيقة الوجود بشرط سلب المادة فالعلم
كالوجود حقيقة واحدة متفاوتة المراتب شدة وضعفا وكمالا ونقصا وتقدما وتاخرا فهو في الواجب
واجب وفي العقل عقل وفي النفس نفس وفي الحس حس وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض وسنزيد
ايضاحا فصل في الكلام في الكيفيات التي في الكمية ولما بينا انها قد علمت ان المقولة الكيفيات اجناس اربعة
احدها الكيفيات المحسوسة وقد وقع البحث عن ماهيتها واقسامها واحوالها في المنطق وفي الطبيعيات
ومن نحو وجودها وعرضيتها في هذا الفن كما سبق وثانيها الاستعدادية كالقوة واللاقوة وثالثها
النفسانيات كالعلم والقدرة والارادة والشهوة والغضب قد وقع البحث عن اكثرها في كتاب

الحيوان من الكيفيات وعن نحو وجود العلم عرضيته في الفصل السابق ومن ابتها المختصة بالكميات كالزوجية في الحصر
كالفردية والتشارك والتباين والصمم والجذرية والمجذورية والتكعيب وغيرها وكالكرية
والاستدارية والمخروطية والاسطوانية وسائر الاشكال المختصة بالمجسمة فالبحث عن اثبات المسطح والمجسمة ٢
وجودها وقع في هذا الفصل حيث قال وقد بقي جنس واحد من الكيفيات نحتاج الى اثبات
وجوده والى التنبيه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات اعلم ان هذا النوع من الكيفية
هي التي تعرض اولا للكم بما هو كم اولا وبالذات وبواسطته للجسم بالعرض فان الشكل مثلا
وكذا الانحناء والاستقامة يعرض اولا للمقدار والزوجية والفردية يعرضان اولا للعدد
وبواسطته للجسم المعدود ثانيا بعرضه واعترض ههنا بان الخلقة وهي عبارة عن مجموع اللون
والشكل يعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة واجيب بان الامور
العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسببها كمية على الاطلاق ومنها ما هي عارضة لها
بسببها كمية مخصوصة وكلا القسمين العارض من عوارض الكمية ثم ان اللون حامله
الاول هو السطح كما علم والجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون فالخلقة ملتئمة
من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار والثاني اللون وحامله السطح فاذا الحامل الاول للخلقة
هو الكم وهذا الجواب ليس بسديد اما اولا فلان اللون والضوء داخلان تحت النوع المسمى
بالانفعاليات والانفعالات م فيلزم على ما ذكره المجيب ان يكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين
وهو محال واما ثانيا فان العارض للكم المخصوص بما هو مخصوص اي من جهة كونه في مادة
مخصوصة لا يكون من عوارض الكمية بل من عوارض المادة المخصوصة كالفطوسة مثلا فانها
عبارة عن تقعير حاصل في مقدار مخصوص هو مقدار الانف فهي ليست من عوارض الكم
بما هو كم وكذلك حكم اللون فانه لا يمكن عروضه للكم المجرد عن الاستعداد الخاص واما ثالثا
فقولنا ان اللون حامله الاول السطح دون الجسم على فرض تسليمه لا يوجب ان يكون اللون من
من عوارض الكم اذ قد علمت فيما مر ان للسطح اعتبارين اعتبار كونه نهاية الجسم القابل
للابعاد مطلقا واعتبار كونه في نفسه مقدارا قابلا للقسمة في الجهتين واللون انما يعرض
له باعتبار الاول فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية لا دخل له في التلون
ما لم يكن هناك انفعال خاص لمادة مخصوصة فالحق في الجواب ان يقال الخلقة ليست من
الحقائق التي لها وحدة حقيقية بل هي من الطبايع الضعيفة الملتئمة من الجنسين فهي واما الخلقة

ليست من الانواع المتاصلة حتى يجب كونها تحت مقولة من المقولات وجنس معين من الاجناس
لان وحدتها ليست الا وحدة اعتبارية وكذا وجودها والجمهور قد يعتبرون امورا لها عند الحس صورة
اجمالية ويحكمون على احوالها واحكامها فاذا نظر اليها المحققون ظهر لهم ان لا وجود لها بالاصالة منجعون ٢
ومن هذا القبيل مسمى الخلقة وكذا المصادرة والكابر وغيرها قال اما التي في العدد كالزوجية
في الحساب
والفردية وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود البا في صناعة اقسام هذه الكيفية
في المشهور اربعة الاول الكيفيات العارضة للكم المنفصل مثل الزوجية والفردية والعادية
والمعدودية والجذرية والتربيع والتكعيب وغيرها لا الثلاثية والاربعية والخمسية والعشرية
وامثالها فانها من الانواع لا من العوارض والثاني الشكل والثالث مثل الاستقامة والانحناء
للخط والاستواء والتقبيب والتقعير للسطح والرابع ما يحصل من اجتماع الشكل واللون وهو المسمى
بالخلقة وقد عرفت حالها فان قلت الخط المستقيم والخط المستدير نوعان متباينان من الخط
وكذا المستوي والمحدب نوعان مختلفان من السطح وكذا المستديرات منهما المتفاوتة في مراتب والمقبب ٢
الانحناء متخالفة الانواع كما هو التحقيق فكيف يكون الاستقامة والاستدارة والسطح والتقبيب
من الكيفيات العارضة للكم وهي من الفصول قلنا قد يقام لوازم الفصول الحقيقية وتبانها
مقامها لصعوبة التعبير عن حقايق الفصول بما يدل على حاق نفسها ومن هذا القبيل التعبير
عن فصل الانسان بالناطق وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك اذا عرفت هذا فاعلم ان
الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية للعدد لانهما مقولتان على الاعداد المختلفة
الانواع فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل تحتهما لكانتا ذاتيتين لجميع ما يدخل تحتهما اذ الامر بين
بين للبعض على البعض ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بديهة انه زوج او فرد
ليس كذلك فان العدد الكثير لا يعرف فرديته او زوجيته الا بعد التامل والنظر فظهر انه ليس
ولا واحد منهما بذاتي لما تحتهما من العوارض كذا الكلام في التربيع والتكعيب وغيرها فان المربع
مثل خلفه الانواع كثيرة من العدد يمكن تعقلها بكنهها وان لم يخطر بالبال كونها مربعة ولو كان
التربيع ذاتيا لها لما امكن تعقلها بدونه فعلم انه من الكيفيات العارضة وهي من خواصها
واما اثبات وجودها فبعضها معلوم الوجود بالبديهة كالفردية والتشارك والتباين
وبعضها مبرهن عليه في الحساب ثم ان الظاهر ان التقابل بين الزوجية والفردية تقابل العدم
والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين ومن الفردية عدم الانقسام بهما

وهو امر عدمي وعلى تقدير ان يكون الفردية كيفية ثبوتية بها يمتنع العدد عن الانقسام لكنا انما
نسميه فردا باعتبار انه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المدعى عنه فانا لنا ان نسمي
الثلثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلم ان المفهوم من الفردية امر عدمي قال واما انها
اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم يريد بيان عرضية الكيفيات التي في
العدد بانها متعلقة بالعدد والعدد نوع من الكم والكم عرض وكل ما يتعلق بالعرض يكون عرضا
فهذه الاحوال تكون اعراضا وانت تعلم ان هذا القدر لا يكفي في بيان كونها من الكيفيات العارضة
للكميات فان المتعلق بالعرض قد يكون جنسا وفصلا ونوعا فتكون هذه الاحوال متعلقة بالعدد
يمكن ان يكون كونها فصولا لانواع الكم المنفصل او انواعا له ومتى كانت كذلك كانت داخلة
تحت الكم المنفصل بوجه كدخول الفصول تحت الاجناس بحسب الوجود وان لم يكن للاجناس
داخلة في حدودها او كدخول الانواع تحت الاجناس ماهية ووجودا فلم يثبت كونها من الكيفيات
فالاهم منها اثبات كونها صفات زائدة على نفس الكمية وانواعها واذا ثبت ذلك لنا استغنى عن بيان
عرضيته لكم قال واما التي تعرض المقادير فليس وجودها بين فان الدائرة والخط المنحني والكرة
والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان يبرهن على وجودها لان
سائر الاشياء انما يبين بموضع يبين شيء منها بين وجود الدائرة وذلك المثلث فمع وجود
ان نصف الدائرة وكذلك المربع وكذلك سائر الاشكال قد علمت ان عوارض الكم المتصل اما
الاشكال واما مثل الاستقامة والاستدارة والسطح والتكعيب ونحو ذلك فاعلم ان الشكل قد
عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو اما سطح او مجسم والحد للسطح
يكون خطا وللجسم سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للشكل او الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا
بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتباره شكلا وان كانت احاطتهما به تامة لكما زعم بعضهم انه
يخرج عن التعريف بقيد الاحاطة لكونها تامة اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكرة واما كونه
حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب والحدود قد يكون متفقة النوع كما في المثالين المذكورين وقد
يكون مختلفة النوع كما في نصف الكرة اذا تقرر هذا فنقول في كل شكل ثلثة امور احدها المقدار
وهو الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقته
من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي متغايرة لذلك السطح والحدود
ولذلك لا يحمل عليه ولا عليها فالذي من باب الكيف من هذه الامور الثلثة هي الهيئة العا

والسطح والتكعيب ٤

نصف الدائرة ٤

فالشكل اما نفس تلك الهيئة فيكون من باب الكيف واما ان يراد به السطح مقيدا بالهيئة او مؤلفا
فلم يكن من الحقايق المتأصلة النوعية التي لها وحدة طبيعية او المركب من المقولتين لا يكون تحت احد
بالذات فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون كيفا مشهوريا
كالمضاف المشهوري فاذا ثبت هذا فنقول ان المذكورة الاشكال اعني مجموعة الامور التي هي من
باب الكيف بل لما يستعمل المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل اخر واعظم
او اصغر او نصف او ثلث كما يقولون المسدس على الدائرة اعظم منها والذي في الدائرة اصغر
منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الباقيتين وكل منهما نصفها
فهذه احكام المقدار والمقدار كم بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف والكم ليس بكيف
فالمربع غير التربيع والمدور غير التدوير لان كلا منهما من حيث اعتبار الاخر معا وتقيده
به صار يحكم بالعرض في الكيفية العارضة للكم سنفتم بانفتامه ويتصف باوصافه وخواصه كما
الكمية الموضوعة من حيث معروضيتها للكيف قد يسلب عنها بعض خواص الكم المتصل كم متصل من
نوع مخصوص وليس جزء الدائرة دائرة مطلقا ولا جزء الكرة كرة التسع من المشكلات الواقعة
في هذا المقام اشتباه امر الهيئة الشكلية بامر الوضع فيقال انه هيئة حاصلة في المقدار والمتقدر
من جهة احاطة حده او حدوده به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب
نسبة اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده
اليه فهو من الوضع ووجه الحل ان نقول منشأ هذا الغلط من جهة اشتراك اسم الوضع في معان
فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه بالذات وبالعرض فيقال للنقطة ذات وضع وهذا
نفس مقولة الاين ويقال لكون الشيء مجاورا للشيء الاخر من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط
عن يمين ذلك او فوقه وهذا نوع من الاضافة ويقال الوضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة
بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه فهذا المعنى هو المقولة
فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع
من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك لا بد
ان يكون المجموع بنسبة الى ما يخرج عنها فاذا تقرر هذا فمن قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط
من وجوه احدها انه اخذ الحدود مكانا للاجزاء وفي الشكل الحدود وثانيها انه زعم ان
هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من مقولة المضاف والذي من تلك المقولة

محققه ٤

واما الاعتبار في الوضع بالاجزاء ٤

هو وضع اجزاء الشيء عند الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه فيرد انها انه دخل ان
الشيء اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها فان المربع لا يحصل الا بمقدار خطوط وليس المربع عددا
بل مقدارا فالمربع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من باب الوضع فلم يكن الشكل
من مقولة الوضع فان قلت اليس جعلوا الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة المربع
يوجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا بعد تصور النسبة بين
اطراف المربع التي لا تعقل الا بعد تصور السطح واطرافه قلنا مرادهم بالكيف التي هي الشكل ليست
مما يتضمن تصورها تصور غيرها وان توقف تصورها تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح
فان الشكل هيئة تحصل للشيء بسبب هيئة نسبية من اطرافه لا ان تلك النسبة عينه وجزؤه بل الشكل
هيئة قارة وما بين الحدود اضافات كالتيمنة والتيسرة والفوقية والتحتية وغيرها من صفات
المجاورة فقد ظهر ان الشكل لا يتعلق بالوضع الذي بمعنى المقولة بل بالوضع الذي بمعنى المقولة
من الاضافة فهي وجه السببية لا على وجه الدخول على ان بعض الاشكال كالدائرة والكرة مما لها
حد واحد لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل بهيئتها بان لحدها هيئة خاصة في الانحناء وانما
هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة هي هيئات تسيطر من هذا الجنس لكيفية ان لم تسم اشكالا
لعدم صدق الرسوم عليها الا ان يعمم في التعريف وقيل ان الشكل هيئة يحصل للمقدار
من جهة كونه محدودا او حدا محاطا او محيطا هذا هو الكلام في ماهية الشكل وتحديده واما
اثبات وجود الاشكال فيحتاج الى البرهان اذ الحس غير كاف في ذلك فانه كثيرا ما يرى
المضرس مستويا والمضلع كالمستدير في البعيد دائرة وليس للمهندس ايضا ان يبرهن على
وجود شيء من الاشكال على الاستقلال لابعدا لاستقلالها بصاحب هذا الفن في اثبات البعض
وما يتوقف عليه من المقدمات حتى يتمكن لاثبات البواقي لان سائر الاشكال كالمثلث والمربع
وغيرها انما يتبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها فان المثلث مما يصح وجوده ان صحت
الدائرة اذ وجوده انما يتبين اذا وضعت دائرتان متساويتان كل واحدة منهما تمر بمركز
الاخرى وتتقاطعان على نقطتين فيحصل هناك مثلث متساوي الاضلاع احدها ما بين المركزين
والاخران هما الخارجان من المركزين الى نقطة التقاطع لان الجميع انصاف اقطار دائرة واحدة
او ما في حكمها لكونه متساويا لها وكذا اثبات المربع والمخمس وغيرها مما يتوقف على الدائرة كما
يظهر بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط والحلقة

المفرغة وغيرها من الاشكال المجسمة مستديرة كانت او مضلعة على طريقة المهندسين على الدائرة
فالكرة انما يصح وجودها على طريقتهم اذا اديرت دائرة على دائرة اخرى او في دائرة اخرى مساوية
لها متقاطعتين على القيام او اذا اديرت قوس هي اصغر من النصف على وتره دورة يحصل منه الشكل
البيضي وان كانت القوس اعظم من النصف يحصل من حركتها على الوتر الشكل الذي اعترانا المسطح الاهليجي
اعني الحاصل من احاطة قوسين متساويتين كل منهما اصغر من النصف حركة على قطره الاقطر يحصل
منه العدسي واما الاسطوانة المستديرة فيصح وجوده بحركة دائرة يلزم مركزها خطا مستقيما
عمودا عليها قاطعا بالحركة مركزها ذلك الخط وهو سهمه وقاعدتاه هي الدائرة في مبدأ الحركة
وانتهائها او بحركة ذي اربعة اضلاع قائم الزوايا اثبتنا احد اضلاعه محورا وادير السطح الى ان
يعود الى وضعه الاول وذلك الضلع سهمه واما المخروط المستدير فيجوز وجوده بمثلث قائم
الزاوية اثبتنا احد ضلعي القائمة محورا وادير المثلث الى ان يعود الى موضعه فان كان الضلع
الثاني مساويا للباقي كان المخروط قائم الزاوية وان كان اطول منه كان حاد الزاوية وان كان اصغر
كان منفرجا وسهمه الضلع الثابت وقاعدته دائرة حاصلة من حركة الضلع الثاني وبالجملة احد
اضلاع ذلك المثلث لسكونه لا يفعل شيئا وهو السهم وثانيها يفعل القاعدة وثالثها يفعل السطح
المستدير واما سطحه فيفصل جسم المخروط والراسم للسطح المستدير ليس شيء من ضلع القائمة كما
توهم عبارة الشرح لان مرسومه لا يكون الا سطحا مستويا كما يظهر بالتامل وللاسطوانة والمخروط
اقسام اخرى غير المستدير من المضلعات وكل منهما قد يكون مائلا كما يكون قائما وهو الذي لا يكون
سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو ناقص وهو الذي قطع منه راسه واما الحلقة المفرغة
فهي الحاصل من حركة دائرة بلا دوام مركزها دائرة عظمى قطرها اعظم من ضعف قطر الصغرى عمودا
قطرا منهما على قطر من الاخرى دورة تامة واما المضلعات من الاشكال المجسمة فيصح وجودها المجتمع
كالمكعب وامثالها فهي ايضا على طريقة المهندسين اما بحركة بعض المسطحات حركة مستقيمة او من تركيب بعض المجسمات
الى بعض او من قطع بعضها من بعض كالمكعب الحاصل من حركة مربع على خط مستقيم يساوي ضلعه عمودا
عليه الثاني كمجسم ذي ثمانية اضلاع مثلثات يحصل من تركيب مخروطات مثلثة الاضلاع والثالث
كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضلعة ذات اربعة اضلاع مستطيلات وهذه كلها
على طريقة المهندسين ويتوقف صحة وجودها جميعا كما علمت على الدائرة **فائدة** ممن الدائرة مما ينكر
وجودها جميع من يرى ان تأليف الاجسام من اجزاء لا تتجزى فيجب ان نبين وجود الدائرة واما عن

نصف دورة
اوادير نصف دائرة على قطرها ثابت لها
اوادير نصف دائرة على وتر
دون كاملة

مستقيمة ٢

فيظهر لنا تعلقها بالمقادير التي هي اعراض معناه ان الدائرة التي هي عليها اثبات جميع الاشكال
ليست بعينة الوجود حيث انكرها كل من كان الجسم عنده مؤلفا من اجزاء لا يتجزى فلا بد من
اقامة الدليل على وجودها وانما انكر هولاء وجود الدائرة بوجهين احدهما ان وجود الدائرة
ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت دائرة مركبة من اجزاء لا يتجزى فان كانت مقدار ظاهرها مثل مقدار
باطنها ولا شك ان مقدار باطنها كمقدار ظاهر ما يحيط به ومقدار ظاهرها كباطن ما
يحاط به فيلزم منه ان يكون ظاهر ما يحيط به ومقدار ظاهرها كباطن ما يحاط فيلزم منه
ان يكون ظاهر الدائرة المحيط بها كباطن المحاط وهكذا حتى يلزم ان يساوى مقعر دائرة الفلك
الاقصى لدائرة الارض السفلى وان لم يكن مقدار ظاهرها مساويا لمقدار باطنها وذلك بان
يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيلزم الانقسام في الاجزاء وثانيهما
انا كما ذكرنا ان ابطال الجزء مبني على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما وثبوتها مبني على
ثبوت الدائرة ونفي الدائرة بوجهين **قال** فنقول اما على مذهب من تركب المقادير من
اجزاء لا يتجزى فيمكن ان نثبت عليه وجود الدائرة من اصولهم ثم ينقض بوجود الدائرة تجزء
الذي لا يتجزى وذلك لانا اذا فرضناه يريد اثبات الدائرة بوجوه ثلثة احدها على طريق
الجدل والالزام والاخيران على طريق الحكمة والبرهان اما الاول فنقول اصحاب الجزء يلزمهم
الاعتراف بوجود الدائرة فانهم يقولون هذه الدائرة المحسوسة الفرجارية وغيرها ليست
بدائرة بل في محيطها وبسيطها تضريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس والحس مما يغلط
فنقول اذا فرضنا على اصولكم طرف خط مستقيم مركب من اجزاء لا يتجزى على الجزء الاول من
المحيط فانه لم يكن منطبقا عليه فذلك اما بزيادة واما بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان
بمقدار جزء او اكثر على التصحيح امكن الحاقه به او حذفه منه حتى ينطبق طرف الخط عليه ثم هكذا يفعل
بجزء جزء الى ان يتم الدائرة وان كان اقل من جزء فحينئذ نقسم الجزء الذي لا ينقسم هف ثم لا يخلو
اما ان يكون اجزاء المحيط التي انطبق طرف الخط عليها جميعا متلاقية او ذوات فرج بينها
فعلى الاول صحت الدائرة وعلى الثاني لا يخلو اما ان كانت الفرجة وسعت الجزء او لم تسعه
فان لم تسع لزم الانقسام والا فتتم الدائرة بالزيادة وهكذا نفعل ان كان في بسيطها فرج
او تضاريس بالادخال والازالة حتى ينسد الخلل ويستوى فان كانت الفرجة اقل من الجزء
او اكثر من الجزء او الاجزاء باقل من جزء لزم الانقسام وكذا في التضريس الذي [illegible]

> لمقدار باطنه

> الذي هو مركز في الحس ودورنا وضعنا
> الطرف الاخر على جزء من المحيط
> ثم اذا ادرنا عشرة وضعنا على الجزء
> الذي يلي الجزء [illegible] ٣

فرجة اقل من الجزء وانما عمم الشيخ في قوله مطابقة مماسة او موازاة الى جهة المركز لانه على اصل الجزء
قد لا يمكن وجود خطين جوهريين يخرجان من طرفيه مما من جانبه متماسين من جانب الجزء لا لتهما في تحقق
الموازاة لكل من الجزئين المتجاورين الى المركز **قال** فان قال قائل انه اذا طويت بين الجزء المركزي
وبين المحيط مرة فليس يمكن التطبيق لا بمماسة ولا بموازاة مع المركز اقول اعلم ان اصحاب الجزء لا يسلمون
وضع خط مستقيم مؤلف من الاجزاء التي لا يتجزى بين كل جزئين من الاجزاء لاستلزامه انقسام
الجزء في بعض الصور مثلا اذا فرض مربع مركب من الاجزاء يمكنهم تسليم القطر له ولا يمكنهم
ذلك في المستطيل لاستلزامه الانقسام وكذلك انكروا الاشكال كلها الا المربع ويلزمهم وجود
المثلث القائم الزاوية الذي هو نصف المربع والشيخ رد عليهم بان هذا الانكار لا ينفعهم فانه
يكفي لنا في اثبات الدائرة على اصولهم وجود الاستقامة والمحاذاة بين كل جزئين كانا وان لم يكن
ذلك بوجود خط جوهري مؤلف من الاجزاء في اول الامر فنقول هل كان بين الجزء الذي في
المحيط والجزء المركزي مع قطع النظر عن وجود الاجزاء التي بينهما وعدمها او مع فرض عدمها
والخلاء الذي ذهبوا اليه استقامة واستداد ولا فان قالوا لا فقد خرجوا عن حكم الفطرة
وان قالوا نعم فيمكن ان ينطبق عليه ذلك الخط المستقيم لا محالة فان انكاره كانكار الاول في
ما يلزم من الخروج عن الفطرة فان البديهة شاهدة بان بين كل نقطتين مفروضتين كانت او جوهرين
استداد ومحاذاة بملاها من الملاء او الخلاء امكن ان يوجد بينهما من الملاء واقل عدده من الجواهر
الفردة على اصلهم واقصر بعد من ان يكون [illegible] ان الاستداد المستقيم بين الجزئين انما يتحقق ما دام
الخلاء واما اذا امتلأ الاجزاء موجودة فلا استداد ولا محاذاة فقد ركب من الجهالة ونزل
الى حضيض البهيمية لان جميع ذلك مما يسهل على البديهة رد فهذا الوهم الصحيح الذي هو خليفة العقل
في ادراك المحسوسات يابى من تصور ما ارتكبوه قال ان الاجزاء التي لا يتجزى لا يتالف منها
بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما هذا على قانون القائلين بها وقد علمت ان اثبات الدائرة على
اصل الجزء الزامي على القائلين بالاجزاء وواقع على قانون الجدل لان الدائرة الحقيقية الحاصلة
من سطح مستو حقيقي يحيط به خط مستدير حقيقي ولكل من السطح والخط وغيرهما من المقادير وحدة
بسيطة والدائرة على اصل الجزء ليست بواحدة اذ ليس لها وجود حقيقي بل اجزاء متعددة الوجود [illegible]
لها وجود وحدة وكذا في ساير الاشكال الدائم لا يمكن حصول التلاقي بين تلك الاجزاء على وجه
بحيث لا يكون بينها فرج وخلل بل لا بد فيها وفي محيطها من فرج وتضاريس وبالجملة وجود تلك الاجزاء ممتنع
والمؤلف من الممتنع ممتنع سواء كانت دائرة او غير دائرة قال واذا صحت الدائرة الاشكال

الهندسية فيبطل الجزء يعني اذا صحت الدايرة سوا كانت على وجه التحقيق وعلى وجه الالزام صحت الاشكال
الهندسية كالمثلث والمربع وغيرهما لانهما مبتنية على الدايرة يلزم من اثبات الدايرة اثباتها
كما يظهر لمن تتبع كتاب الهندسية لكن الدايرة الحقيقية يصح بها الاشكال الحقيقية والدايرة الالزامية
يصح بها الاشكال الالزامية ومن صحتها يلزم ابطال الجزء وذلك لوجوه منها انه ثبت من اثبات
المثلث ان اي خط كان من الخطوط يمكن تنصيفها بقسمين متساويين وبهذا يبطل وجود الجزء لان
الخط اذا كان مؤلفا من اجزاء وترية كالثلثة او الخمسة لزم من تنصيفه انقسام الجزء الذي في الوسط
ومنها انه ثبت في الهندسة ان نسبة قطر المربع الى الضلع وكذا نسبة وتر الزاوية القايمة في المثلث القايم
الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة صم لا يشارك فيها وهذه النسبة مختصة بالتحقق بالمقادير
دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط المؤلفة من الاجزاء بعضها الى بعض
نسبة عددية منطقة لكونها لا تزيد عن شيء واقل الجزء الواحد كالعدد ومنها انا لو فرضنا مثلثا قايم الزاوية
يكون كل ضلع من القايمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القايمة جذر مايتين بشكل العروس اذ الدعوى
فيلزم ان مربع وتر القايمة يساوي مربعي الضلعين ومعلوم ان مربع كل من الضلعين ههنا مائة جزء
فمربع الوتر مايتان فيكون الوتر جذر مايتين والمايتان اصم الجذر وذلك يوجب الانقسام قال
استادنا الاعظم سيد الحكماء هذا ليس بشيء فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان لاصم
الجذر جذر ذا كسر في الواقع لكن لا يمكن لاحد استعلامه على ما هو المشهور وهو مخالف للحق
فان البرهان قايم على ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع فان الجذر هو الحاصل من ضرب الشيء في نفسه
واذا ضرب ذو كسر وكسر مجرد في نفسه كان الحاصل ذا كسر وكسرا من جنس اخر فمحال ان يكون الجذر
عددا صحيحا او جذره كسرا وذا كسر فحينئذ التقريب ههنا انه يلزم على اصل الجزء ان لا يكون مثل
هذا المثلث وتر اقول لا يبعد ان المربع الحقيقي وهو كالجذر في الحساب والمال في الجبر والمقابلة
اذا كانت مساحته عشرة اذرع مثلا كان ضلعه الذي هو بمنزلة الجذر في الحساب والشيء
في الجبر والمقابلة ثلثة اذرع وكسر لكنه غير منطق واذا كانت ثمانية اذرع مثلا كان وكسرا غير منطق
فما قيل ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع معناه انه لا يوجد له جذر في الاعداد ولا يوجد
له في المقادير جذر صحيح مجرد ولا مع كسر عددي يوجب ان يحصل من تكرار مثال الواحد
صحيح مجرد او مع كسر عددي والحاصل ان الكسر معناه كل ما يكون جزءا مما يفرض واحدا
يقال له الناقص ولذلك الواحد التام وهو على قسمين منطق وهو الذي له مخرج واصم
وهو الذي لا مخرج له والبرهان الدال على ان العدد الاصم الجذر لا جذر له في الواقع لا من العدد الصحيح

السطح

كان مساحته عشرة ذرعا

ولا مع الكسر حق لكن المراد من الكسر هو الكسر العددي المنطق لا الاصم الذي يوجد في
المقادير دون الاعداد فاعلم هذا فانه اشتبه على كثير من الفضلاء ومنها لو فرضنا مثلثا قايم
الزاوية وتر احد ضلعيها ثلثة اجزاء والاخر اثنان كان الوتر اقل من خمسة اجزاء بالحادي والعشرين من
اربعة بالعروس فيلزم الانقسام ومنها ان اقليدس بين في ثانية الاصول انه يمكن ان تقسم كل
خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركيب الخط من خمسة
اجزاء وقسم على الصحة الى واحد واربعة كان الحاصل من ضرب الكل في واحد خمسة ومربع الاربعة ستة عشر
ومن ضربه في الاربعة عشرين ومربع الواحد واحد واذا قسم الى اثنين وثلثة كان الحاصل من
ضرب الكل في الاثنين عشرة ومربع الثلثة تسعة ومن ضربه في الثلثة خمسة عشر ومربع الاثنين
اربعة فلم يكن في شيء من هذه التقسيمات الواقعة على الصحة ضرب الكل في احد القسمين مساويا لمربع
القسم الاخر فوجب ان القسمة المذكورة لا على وجه الصحة فيلزم التجزي وكذلك احكام كثيرة تبتني
على صحة الدايرة والاشكال يلزم منها نفي الجزء قال واما اثبات الدايرة على اصل المذهب الحق
فيجب ان يتكلم فيه ثم قال ان الدايرة الحقيقية والمثلث الحقيقي وغيرهما من الاشكال الحقيقية
ليست مؤلفة من الجواهر الفردة بل هي حقايق بسيطة عرضية والتي تثبت على اصل الجزء من
الاشكال ليست باشكال حقيقية وانما هي لالزام الخصم والحكيم المبرهن لا يعول عليها فيجب عليه اثبات
الدايرة على اصل المذهب الحق من نفي الاجزاء واثبات المقادير المتصلة قال واما الاستقامة
ووجود محاذاة بين طرفي خط اذا ادير المتحرك لم يكن عايدا اما دلالة ذلك امر لا يمكن دفعه بل يدل
التنبيه على الفرق بين وجود الدايرة على اصل الجزء وبين وجود الاستقامة والمحاذاة فان الاول
مما يمكن دفعه وانكاره على ذلك الاصل ابتداء الى ان يلزم عليهم بما ذكر من سد الفرج وحذف
الزوايد واما الثاني فامر لا يمكن دفعه ولا انكاره لمن صح عقله وبقي على الفطرة الانسانية وانما
ذكر ذلك اذ عليه يبتني اثبات الدايرة على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية ثابتة بين كل نقطتين وجزئين
سوا امكن بينهما خط مؤلف من الاجزاء او لا يمكن كما اذا فرض شكل مستطيل حاصل من ثلثة خطوط
متساوية متقاطعة التقاطع بحيث يتعدى كل منهما كقطر الفلك الاعظم ففي مثل هذا الشكل لا يمكن
فرض خط جوهري مؤلف من تلك الاجزاء من مبدا الخط الاول وينتهي الى اخر الخط الثالث مؤلفة
من الجواهر الفردة كقطر المربع والمستطيل والا يلزم ان يكون قطر الفلك مؤلفا من ثلثة اجزاء
لا يتجزى وهو محال ولكن لا يشتبه في تحقق سمت مستقيم بين ذينك الطرفين ولهذا لو وقعا في شعاع

اربعة

ولم فارقه كان ايجادا

مؤلف من الجواهر الفردة كان معه

النظر او المنوبية او بحجب اقربهما الا بعد والعجب ان حنين بن اسحاق حاول ابطال الجزء الذي
لا يتجزى بعرض هذا الشكل المستطيل على هذا الوجه وفرض الخط المذكور المستلزم لذلك الخلف
وتبعه الاخرون ولم يعلموا ان القاعدة الموضوعة في الهندسة من قولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين
بخط مستقيم لا يجري في اصل الجزء وتركب الخط من الجواهر المفردة فان قيل قد تبين في الطبيعيات
من وجه وجود الدائرة وذلك لانه تبين ان جسما بسيطا وتبين ان معنا اني وجوه الثلثة لاثبات
الدائرة وهو انه قد ثبت في العلم الطبيعي ان في الوجود اجساما بسيطة وان كل جسم بسيط له
طبيعة واحدة ينسب اليها جميع ما له من الصفات والاثار كالشكل والوضع والاين والحركة وغيرها
وتبين ان الشكل الطبيعي له هو الذي لا اختلاف فيه ولا شيء من الاشكال غير الكرة الا فيه اختلاف
امتداد وتعدد سطوح او خطوط او نقاط فلا يكون طبيعيا اذ الفاعل الواحد لا يفعل في
المادة الواحدة من كل ما يفعله الا واحدا وليس هذا المطلب مبتنيا على قاعدتهم ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد لا يصدر عنه كما توهم اكثر المتاخرين فاوردوا النقض بصدور
الكثير من طبيعة الجسم البسيط كالارض مثلا فان لها مقدارا جسميا وحيزا ولونا معينا
وثقلا ويبوسة وبرودة وكونا في الحيز وسكونا كل ذلك من فعل الطبيعة ولم يعلموا ان قولهم ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مخصوص بالواحد من جميع الجهات وهذا مبني على قاعدة اخرى
وهو ان تكثر افراد النوع الواحد لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة او تكثر استعداداتها
فان الماهية ولوازمها مشتركة متفقة في الافراد لا يقع بها الاختلاف في الافراد فلا بد في ذلك
من اسباب خارجة عن الطبيعة ومن قوة استعدادية لمادة قابلة للتكثير والانقسام حتى يحصل
بها الكثرة العددية فاذا كان الفاعل واحدا والمادة واحدة لا يفعل من كل ما يفعله بحسب
الجهات والحيثيات التي فيها الا امرا متفقا متشابها فاذا اقتضى شكلا يجب ان يكون غير
مختلف الاجزاء وغير الكرة من الاشكال حتى البيضي والمفرطح لا يكون كذلك فثبت ان البسائط
من الاجسام كرية الشكل من الاشكال اذا تبين وجود الكرة صح وجود الدائرة اذ يمكن قطعها
بالخط المستوي فاذا قطعت تكون لذلك حصلت الدائرة وهو المطلوب قال وايضا ممكنا ان نصحح ذلك (بالبسيط)
فنقول من البين انه اذا كان خط او سطح على وضع ما الى هذا ثالث الوجوه لاثبات الدائرة وهو
يبتني على مقدمات منها انه اذا كان سطح او خط واقعا على وضع ما كالانتصاب على سطح الافق
او الموازاة له او غير ذلك يمكن فرض خط اخر او سطح اخر يكون وضعه غير ذلك الوضع ويكون الذي

بحيث يلاقي الاول بما هو طرفيه بالفعل وبعد الاخراج كوضع خطي ا ب و ب ج قائمة كانت وغيرها او
منها انه يمكن ان يتحرك ذلك الخط او السطح بانتقال الجسم الذي فيه الى الاول حتى يصير ملاقيا له
بكله او موضوعا كوضعه بحيث يقع على سمت جميع الملاقاة او بدونها او موضوعا في موضعه قائما مقامه
او موازيا له ومنها ان الاختلاف في الوضعين والموضعين كما يمكن وقوعه لجسمين كذلك يمكن وقوعه
لجسم واحد في زمانين بان يكون لجسم واحد وضع معين كالانتصاب فينتقل منه الى وضع اخر نسبته مثلا (الجسم)
الوضع الى نفسه بحسب ذلك الوضع كنسبة احد ضلعي ا ب و ب ج الى الاخر فحكم الجسم الواحد في تعدد
الوضع كحكم الاجسام المتعددة وكذا الكلام في الخط والسطح في تعدد الوضع لواحد منهما فاذا
تقررت هذه المقدمات نقول لو لم يكن في الوجود استدارة حقيقية وكانت الامتدادات كلها مستقيمة
لما امكن ما ذكرناه من الانتقال في الوضع اليه فاستحال ان يصير الموازي لجسم مقاطعا له بالحركة
بل يصير اما موازيا له اذا تحرك في الطول او مطابقا له اذا تحرك في العرض او مماسا له اذا تحرك
في ما بين العرض والطول على وجه او صار مع الموازاة بعيدا عنه اذا تحرك في العمق وكذا الحال
في المقاطع لجسم اذا اتى به بالحركة لان الحركات كلها اذا كانت على سموت مستقيمة لا يمكن ان يصير
الخط الواقع على هيئة التقاطع لخط مثلا بالفعل او بالقوة كما مر مطابقا له بحركة لان حركته الى
الانطباق لما كانت على سبيل الاستقامة سواء كانت ذات جهة من جهة الطول والعرض والسمك
من الجسمين لكل منهما او لجعله كيف كانت وفي سمت اخر بين هذه السموت الثلثة ما دامت النقطة
المفروضة على الخط حافظة في حركتها خطا مستقيما غير متبدلة في جهتها بمثل الانحناء او الانعكاس
فانه لا يلتقي ذلك الخط بتمامه بل يبقى على هيئة التقاطع مطلقا كما يظهر لك اذا فرضت كل قسم
من تلك الاقسام واعتبرته بل لا بد في ذلك من حركة يتفق من الخط المذكور وغيره كالسطح
والجسم على هذه الصفة وهو ان يكون احد الطرفين فيه لازما موضعه والاخر ينتقل مبتدئا منه
الى ان يعود اليه كما يحكم به البديهة فان كل خط او سطح او جسم فرض احد طرفيه ساكنا موضعه وفرضت
اجزاء متصلة واحدة فلا يمكن حركته الا ويرتسم من طرفه الاخر بل من كل نقطة تفرض فيه دائرة
او قوسا من دائرة واذا فرض اللازم في موضعه احد الطرفين دائرة او قوس دائرة (فيفعل كل من الطرفين)
اخرى لكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد منه من الجزء الساكن في الطرف الاخر او اقرب منه فيكون
احدهما وهو الابعد اعظم مدارا واسرع حركة والاخر وهو الاقرب اصغر مدارا وابطأ حركة والا
لكان فعلا لهما واحدا في الوضع وعلى اي التقادير يثبت وجود القوس واذا ثبت وجود قوس

من دايرة صح وجود تلك الدايرة بالتضعيف فله ان يتم نسبتها الى الدايرة بنسبة الناقص الى التام
والناقص انما يوجد لاجل التام لانه غايته ومتى امتنع وجود التام امتنع وجود الناقص لانها علته الغائية المتقدمة على العلة
اولى بالوجود والوجوب من المعلول كما سيجئ قال وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال
احد بالتفكيك فالطريقة الاولى باقية يعني ان اثبات الدايرة على هذه الطريقة الثالثة مبني
على الاصول الصحيحة الثابتة عند الحكماء بالبرهان كاتصال الاجسام والمقادير وعدم تالفها
من الاجزاء التي لا تتجزى وعدم انفكاك اجزاء الجسم حين الحركة بعضها عن بعض والا لم يلزم وجود
الدايرة من فرض حركة جسم مع ثبات طرف منه على من جوز الانفكاك بين اجزائه فان الذي
ذكرنا ان القايم على سطح لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا وينفصل بطرفه دورا انما يلزم اذا لم ينفصل
اجزاؤه والا لجاز وقوع تلك الملاقاة بالحركات المستقيمة للاجزاء فاذن لا يمكن اثبات الدايرة
على القايل بالتفكيك الا بالطريقة الاولى من سد الفرج وانا لرد الزوايد في الدايرة المحسوسة
المضرسة فهي تناقض مذهب من انكار الدايرة واثبات الاجزاء ونفى الاتصال فانه اذا ثبت وجود
الدايرة لزم منه بنفسه او بواسطة اثبات المثلث وغيره منها ابطال الجزء واثبات الاتصال
قال وايضا لنفرض جسما ثقيلا ونجعل احد طرفيه اثقل من الاخر اه الغرض من هذا الكلام
توضيح ما ذكره من الدليل فانه بالنسبة الى جزئي من جزئيات القاعدة الكلية معناه اذا تخيلنا
بسيطا مستويا موازيا للافق وفرضنا جسما ثقيلا احد طرفيه اثقل قائما على ذلك السطح مائلا
بطرفه الاخف قياما معتدلا بان لا يكون له نحوه بحيث لا يميل بطبعه الى شيء من الجهات ويكون
مماسا بطرفه الاثقل الاعلى بنقطة وبطرفه الاخف لا دوني الى النقطة المماس بها نقطة من السطح
ولا شك انه ما دام يكون معتدلا قياما او معتدلا بالدعايم والاثقال مائلا الى الجهات فهو ما
يتم ثباته وسكونه ثم اذا اميل الى جهة بسبب خارجي او بزوال الداعم حتى سقط فيحدث دائرة
او نصف دائرة او خط منحن اذ لا يخ اما ان يثبت النقطة المماسة منه في موضعها او لم يثبت
فان ثبتت فجعلت نقطة الراس بل كل نقطة موجودة او موهومة في ذلك الجسم ربع دائرة
وان لم يثبت نقطة التماس منه فلا يخ اما ان يكون تحركهما عند حركة الطرف العالي الى السفل
الى فوق او لا فعلى الاول يلزم ان يكون فعل كل واحد من النقطتين نصف دائرة بل
كل نقطة موجودة فيه تفعل نصف دائرة الا النقطة الواحدة الساكنة التي المتحددة بين الجزء الصاعد
والجزء الهابط من ذلك الجسم وهي مركز الجميع وهذه الانصاف للدواير بعضها مرسومة

من الحركة المبسوطة وهي التي حصلت من نقطة الجزء الهابط وكل واحد من انصاف احد القسمين
مما يوجد له متمم من القسم الاخر يتم به دائرة كاملة اذا كانت متساوى البعد من المركز وعلى
الثاني فيتحرك النقطة حركة انجرارية على السطح فتفعل النقطة الاخرى خطا منحنيا لكن التحقيق يقتضي
بطلان هذه الحركة الانجرارية لانها لو حصلت فهي اما قسرية او طبيعية وكلاهما باطل اما كونها
طبيعية فظاهر لان الجسم الثقيل لا يتحرك بالطبع الا الى المركز لا على المركز واما حركة الماء على وجه
الارض فليست كما ظن بعض الاشراقيين بناء على المركز واحال انصبابه الى تفاوت النوع بل هي ايضا
الى المركز فيكون ما يتحرك اليه مكان اسفل فينحدر اليه بسيلانه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض
وكلا الشرطين مفقودهما هنا اعني المكان المنحدر وسهولة الانفصال واما كونها بالقسر فالقاسر
منهما ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من جنسه دفعها الثقيل للاخف فهي اذا دفعت الاخف فاما
ان يدفعه الى جهة حركتها وذلك غير متصور واما الى مقابل جهة حركتها وذلك للضرورة الحاصلة
من جهة انحفاظ الاتصال الواقع بينها وبين الاخف وتماسك بعضها بالبعض وعدم الانقطاع
والانحناء فلا بد ان وقع تحريك من الاثقل للاخف ان يكون تحريكا ودفعا الى فوق فان الاجزاء
العالية من حيث انها اثقل من المتوسطة يقتضي حركة اسرع الى النزول والاجزاء المتوسطة لكونها اقل
ثقلا يقتضي حركة ابطاء فلا بد من سبقة الاجزاء العالية الثقيلة في الحركة على ساير الاجزاء وتماسك
الاجزاء يمنع من الانقطاع ومن الانفكاك حتى يكون نزولها على اقصر المسافات فيضطر
العالي الى ان ينزل على سبيل الاستدارة وان يدفع السافل الى جهة الفوق وكذلك فما لم ينزل اي
لم يرفع العالي السافل لا يمكن ان يتحدر كطرفي الشاهين فان الاثقل لا ينحدر الا اذا شال
الاخف فعند ذلك ينقسم الجسم الى جزئين احدهما الاثقل وهو الذي يميل الى اسفل بالطبع والاخر
الاخف فهو الذي يميل الى فوق بالقسر وبينهما حد مشترك هو مركز للحركتين وقد خرج منه
خط مستقيم الى كل من نقطتي الطرفين فكما يرتسم من حركة كل من النقطتين الدائرة المحيطية يرتسم
من حركة كل من الخطين الدائرة السطحية ثم لا يخفى ان المرسوم في هذا القسم الاول ارباعها لكن
قد عرفت انه اذا ثبت بعض الدائرة صحت الدائرة بالتمام ولهذا اطلق الشيخ الدائرة على هذه الابعاض قال
فبين انه لزم من انحدار الجسم زوال له نحو الى فوق وانه يلزم وجود الدائرة اصح معناه انه قد
تبين مما ذكرناه ان حركة الجانب المماس للسطح على سبيل الانجرار مما لا وجه له لانها ليست بالطبع ولا
بالقسر فعند انحدار الطرف العالي من ذلك الجسم يكون الجزء المماس اما غير متحرك واما متحركا

الى فوق فان لم يتحرك كان وجود الدايرة اصح وانما قال اصح مع انه ان تحرك ايضا كانت تحصل وجود
تلك الدايرة بحالها وان كانت اصغر من المرسومة ولا يلزم من حركته الى الضرورة ان يكون الى فوق
وجود دايرتين لان بعض الاوهام ربما صعب عليها ادراك ان الجزء المتحرك لا يكون الا الى فوق
بل وجبنا وجوزنا ان يكون حركة الجزء المماس منحرفة على السطح وعند ذلك لا يثبت وجود الدايرة
بل المحنى واذا ثبتت الدايرة ثبت المحنى لانه اذا ثبتت الدايرة اه يريد اثبات الخط المحنى
الغير الموجب في الشكل الحادث من السطح المحاط له وذلك لانه اذا ثبتت الدايرة ثبت قسام المثلثات
وثبت المثلث القايم الزاوية والسطح القايم الزوايا واذا ثبت المثلث القايم الزاوية صح وجود المخروط
المستدير بان يجعل احد ضلعي القايمة محورا لا يزول ويدار عليه ذلك المثلث الى ان يعود الى موضعه
الاول واذا ثبت احد هذين الشكلين وقطع بسطح مار في الاول مع وجوهه موازيا للقاعدة ولا مار على السهم
والا يحصل على دايرة حقيقية وعلى الثاني ما تلقاه الثاني سطحا قائم الزوايا مغتدة ذلك يحصل قطع
محيط بخط محنى غير دايري وعبارة الشيخ في تصوير المخروط لا تخلو عن حزازة لانه يريد انطباق
على ان راس المخروط هو الواقع في جانب وترة الزاوية القايمة من ذلك المثلث وليس كذلك
والا لم يحصل منه مخروط بل لا بد ان يكون تلك الزاوية اصغر من قايمة وقد اومنا اليه فيما سبق

فصل في المضاف لما كان اثبات وجود المقولات الست المسماة بعرضيتها امرا واضحا يقع
فيه خلاف من احد لم يتعرض الشيخ بعد فراغه عن احوال مقولتي الكم والكيف لبيان وجودها و
عرضيتها واقتصر على ما استوفى المنطق من بيان ماهياتها وتحقيق حدودها واما المضاف
بحيث يخفى وجوده في الخارج ويقع فيه شكوك يحتاج الى دفعها فلهذا انعطف اليه بالذكر وخصه
بالبيان من جملة الاجناس المنسية قال واما الفوايد في المضاف وبيان انه كيف يجب ان
يحقق ماهية المضاف والاضافة وحدهما اه اعلم ان المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت
له الاضافة وقد يراد به نفس الاضافة وحدها وقد يراد به مجموع الامرين وهكذا في كل لفظ مشتق
كالابيض وغيره فان الابيض مثلا يراد به البياض يعني انه لا ينفك عنه لكن المبحوث عنه من المضاف
الذي هو من المقولات بالذات هو الامر البسيط العارض ثم لما كان لو توقف في اول الامر على
المركبات سهل من تحليل بسايطها وتمييز بعضها عن بعض لاجرم الحكماء كانوا يتكلمون في هذا
الباب اولا في المضافات بجملتها في الاضافات الحقيقية ثانيا فالمضاف هو الذي ماهيته معقولة
بالقياس الى غيره وهذا الرسم تندرج فيه المضافات الحقيقية البسيطة والمضافات المشهورة

قال الامر المضاف ... الاولى ... مستديرة ... بحال المخروط ... محمد داود ا ... لا انه يريد ... الاول ... واذا ثبت مع

فالمعروض المساوي ... ثبت ... الاضافة ... لما حصل ... المساواة

المركبة فالمراد بكون الماهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون الماهية بحيث يحوج تعقلها الى تعقل
شيء خارج عنها ولا يكفي كان فان الملزومات اذا تصورت تصور معها لوازمها مع ان ماهيات
الملزومات غير معقولة بالقياس الى ماهيات لوازمها وذلك يوجب كون الماهية التي هي اول
الموضوعات مستقلة بنفسها او متقدمة ترتيبا تاما على اللازم وامتناع كون المضاف كذلك بل
يكون المعقول المحتاج في تعقله الى تعقل غيره لا بنفسه له وجود لا في الذهن ولا في الخارج لا
لاجل وجود ذلك الغير انه كالاب مثلا فان ثبوت الابوة لا يتقرر له في الوجود الا لكونه
موجودا فان الاضافة في اعتبار صفة لشخص من حيث ان غيره موصوف بصفة اخرى تماثلها او تخالفها
الاولى كالاخ والاخ والمساوي والمساوي والثانية كالاب والابن والعلة والمعلول
انما نقول ان هذا الرسم فاسد فان قولهم ماهيته معقولة بالقياس الى غيرها يرجع معنى القياس
فيه الى نفس الاضافة اوالى نوع منها فيكون تعريفا للشيء بنفسه وبما يتوقف عليه وكذا الذي
ذكروه في تفسيره انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج ان عنوا به انه يعلم مفهوم المضاف وبذلك
الامر الخارج فيلزم الدور في معرفة المتضايفين وان اريد مجرد لزوم المعية فكثير من غير المتضايفين
كذلك وقريب من ذلك قول بعضهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف ويمكن الاعتذار من
جهة الرسم الاول بان المضاف الذي يوجد في الرسم ويتضمنه هو المضاف بالمعنى الثاني اي ما يصدق
عليه مفهومه كلفظ القياس ولفظ المعلوم ونحوهما لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه من
الموضوع ولا منافاة في كون معرف الشيء مشتملا على فرد منه اذ التعريف بما يكون المفهوم لا للفرد
فلا يلزم منه توقف الشيء على نفسه بوجه وعن الثاني بان التعريف للتنبيه والتذكر فان معرفة
المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى تنبيه في الفرق بين البسيط والمركب فيقال
للمركب جزء امر معقول اخرى وجوده فقد لا يكون وجود المضاف بل ماهيته كالاب والاخ
كالمساوي او كيف كالتشبيه وغير ذلك فالمضاف الحقيقي هو ماهيته وجودها بعينه وجود مضاف
فالحق ان تعرف المضاف ولا ماهيته الذي يكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ثم يقال ان ذلك
على قسمين احدهما ان يكون له ماهية وراء هذه المعقولية وذلك هو المركب كالاب مثلا فانه يشتمل
على الحيوان وهي معقولة في ذاتها لا بالقياس الى غيرها والاخر ان لا يكون له ماهية وراء ما هو معقول
بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيقي كالابوة وبما ذكرنا ثبت ان الرسم الذي ذكر اولا
صحيح وهو تعريف شامل للمضاف الحقيقي والذي يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون تعريفا

غير

للشئ بنفسه حيث ظهر ان المضاف ما نفس الهيئة المعقولية بالقياس الى غيره وهو الحقيقي
او مشتمل عليه هو المركب واما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد مر ايضا في وايل المنطق من انه
ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة بمعنى ان النظر فيها لا الى نفس النسبة فقط بل بين
انها لزمها نسبة الى نسبة مستقر عليها لهذا قيل ان النسبة لطرف واحد والاضافة يكون
للطرفين فاذا فهمت رسم المضاف وحسبما نبهنا عليه موافقا لما قدم الشيخ في قاطيغورياس
المنطق فاعلم انه اذا فرض للاضافة وجود يحاذي وجود ما اتصف بها كان عرضا لا محالة
لانها حيث لا يعقل امرا مستقلا معقولا بذاته لذاته بل انما يعقل انها ما لشئ آخر فانها
اذا فرض موجودا كان موجودا غير مستقل الوجود بل عارضا لغيره فلا اضافة في الوجود
الا وهي عارضة لشئ لا محالة اما بغير واسطة او بواسطة اضافة اخرى لما عروضها الاولى
فيمكن لجميع الموجودات حتى المضاف ولهذا قال اولا عروضها للجوهر مثل الاب والابن والكم
فمنها ما هو مختلف في الطرفين اه يريد بيان اقسام المضاف بحسب عروضه هو اما عارض
للجوهر والعارض له يكون مختلفا لطرفين مثل الاب والابن ومختلفهما مثل الاخ والاخ
واما عارض الكم فمن العارض ايضا ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق الطرفين كما ذكره
امثلة القسمين واعلم ان منها ما عروضه للكم المتصل كالموازي والمطابق ومنها ما عروضه
مطلق الكم وغير الكم كالمماس فان النقطة ايضا توصف بالمماس ثم من المختلف الطرفين
ما يكون الاختلاف محدودا محققا كالضعف والنصف وكالثلث والثلثة امثال والربع
والاربعة امثال وكالجذر والمجذور ومنها ما يكون الاختلاف غير محدود لكنه مبني على محدود كالكثير
الاضعاف فان الكثير وان كانت مراتبها غير محقق الوجود محدود وكذا الكل والجزء
فان كلية الشئ امر محقق وان كان تجزئه في التقسيم لا ينتهي الى حد ومنها ما ليس اختلافه
مبنيا على امر محدود كالزائد مطلقا او الناقص مطلقا وكذا البعض والجملة قال وكذلك
اذا وقع مضافا في مضاف اه لما ذكر من اقسام المضاف ما عرض للكم عروضا اوليا اراد ان
يذكر منها ما يعرض له بالواسطة وقد علمت ان من المضاف ما هو معروض الاول مضاف آخر ومثله
اذا كان في الكم لا يكون الا مختلف الطرفين كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زائد
بالقياس الى زائد هو ناقص بالقياس اليه وزائد بالقياس الى ناقص آخر وفيه مثل ايضا المختلف
الطرفين الذي هو غير محدود الاختلاف من عوارض الكم قال ومن المضاف ما هو في الكيف

فمنه متفق كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف في الاوزان لما
اما الاضافة العارضة عروضا اوليا للكيف فمنها ايضا قد يكون متفق الطرفين كالمشابهة والمشابهة
فان المشابهة كما مر مماثلة في الكيفيتين وهي بالنسبة الى الموصوفين بهما مشابهة وبالنسبة اليهما مماثلة
اي اتحاد في النوع كما عرفت سابقا وعلى اي الاعتبارين يكون اضافة عارضة للكيف كالسواد
والطعم وغيرهما ومنه ما هو مختلف الطرفين كالسريع والبطيء فان السريع سريع بالاضافة الى البطيء وكذا البطيء
بطيء بالقياس الى السريع وكل منهما اضافة عارضة للميل الذي هو كيفية والمراد بالثقل ههنا ليس الكيفية
المقتضية للحركة الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس الميل الى فوق والا لم يكونا من باب المضاف بل المراد بكل
منهما المعنى الحكائي المقيس الى ما هو ناقص فيه فانك اذا فرضت حجرين احدهما اعظم من الآخر كان
الاعظم ثقيلا بالقياس الى الاصغر وخفيفا بالقياس الى ما فرض اعظم منه وكذلك الاصغر ايضا
ثقيل بالقياس الى ما فرض اصغر منه ولهذا قيدهما الشيخ بقوله في الاوزان اي عند الموازنة
اما الحدة والثقل للاذان في الاصوات فهما ايضا اضافتان عارضتان للكيف الذي هو الصوت قال
وكذلك قد يقع كلها اضافة في اضافة يعني كما في المضافات العارضة للكم اضافة في اضافة
كذلك يقع في المضافات العارضة للكيف اضافة في اضافة كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف
والاحد والاثقل قال وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتأخر وعلى هذا الصفة
قد سبق ان الاضافة مما يصح ان يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات عروضا اوليا
حتى المقولة نفسها فالعارضة للاين كالاعلى والاسفل وانما اتى بهما بصيغة فعل لان العالي
والسافل قد يراد بهما نفس المكانين فلا يكونان من باب المضاف بل من الاين فبذلك يكون
الاعلى والاسفل اضافتان واقعتان في الاين واذا اريد بهما المعنى الاضافي كان كل من
الاعلى والاسفل اضافة في اضافة والعارضة للوضع كالاشد انتصابا وانحناء والملك
كالاكسى والاعرى وللفعل كالاقطع والاشد تسخينا وللانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا
وللاضافة كالاعلم والاقرب وغير ذلك كما مر قال ويكاد ان يكون المضافات منحصرة
في اقسام المعادلة اه يريد ان يضبط الاضافات كلها على كثرتها وانتشار انواعها واقسامها
لعروضها لجميع الاشياء في عدة اقسام ينحصر فيها جميع افراد المضاف فذكر انها منحصرة على سبيل
القطع بحسب البرهان في اربعة اقسام اي المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
ومصدرهما في القوة والتي بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات تجدها اما ان تكون

المعادلة كالمماثلة والمشابهة والموازاة واشباهها واما من اقسام التفضيل فالزيادة سواء كانت
في الكم كالاعظم كالاكبر والعظيم والطويل والعريض والجسيم او في الكيف كالاسود والاحر
والاطيب والالذ او في القوة مثل الاقوى والغالب والقاهر وبالجملة كل ما يمكن ان يوجد في شيء من الوجود
نوع معنى اضافي لا بمعنى الاشد ليقابله النقصان واما من اضافة فاعل او منفعل ومصدرها امر
قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع الصفات الفعلية كالكاسر والجابر والعلام والجبار
والكسر والقطع وغيرها وجميع الصفات الانفعالية كالمتسخن والمتبرد والانقطاع والانكسار
والانزجار وغير ذلك واما من باب المحاكاة كاضافة العلم والمعلوم والحس والمحسوس والخيال
والمتخيل فان اضافة كل من العلم والحس والخيال في العقل لما بازائه من الامر الخارجي او الواقع في
المواد الجسمية اضافة وقعت بين امرين متماثلين كل منهما مثال الاخر لا مثله فحكاية سر له لا نفس حقيقته
بحسب الوجود فالعلم اي الصورة العلمية تحاكي هيئة المعلوم وكذا الصورة الحسية الموجودة في عالم
النفس تحاكي هيئة المحسوس وعلى هذا القياس في الخيال والوهم لكن لما كانت دعوى الانحصار
في هذه الاقسام مما لا جزم فيه وكان هذا لا ينضبط بتقدير وعدل منه الى تقسيم ضابط حاصر
عند العقل قال لكن المضافات قد يختص من جهة فقد يكون المضافان شيئين اه هذا هو
التقسيم الحاصر للمضاف بين الاقسام الثلثة فان طرفي الاضافة اما ان لا يحتاجان الى وجود صفة
في طرف واحد او في كلا الطرفين فالاول مثل اضافة المتيامن والمتياسر فليس في المتيامن صفة قارة
او هيئة زائدة بها حصلت فيه المتيامنية الى شيء فانه اذا تغير الامر الذي كان المتيامن
بالقياس اليه لم يتغير في المتيامن صفة لانفس المتيامن وكذا الحال في المتياسر واما الثاني
فكاضافة العالمية والمعلومية فان كلا من المضافين لا بد من وجود كيفية مستقرة في احد
الطرفين اعني طرف العالم فان العالمية والمعلومية انما يحصل لكل منهما بهيئة علمية في العالم
الاضافة بين المضاف ينتهي الى المعلوم وتبطل لانها تبطل الاضافتان فللعالم مع كل معلوم
هيئة خاصة لا تتعدى الى المعدوم معلوم ولا ذات له من خارج فهيئته صارت معلومة بمثل الصفة
الحاصلة في ذات العالم بما يتبع الاضافة منها واما الثالث فكاضافة العاشقية والمعشوقية
فان كلا منهما لا يتحقق الا بهيئة ادراكية شوقية في العاشق وبهيئة ملذة مشوقة في المعشوق
حتى ان هيئة معشوقة لو فقدت احدى الهيئتين بطلت العاشقية والمعشوقية قال والذي في
انا ههنا من ان المضاف ان يعرف هل الاضافة معنى واحد بالعدد وبالموضوع موجود بين شيئين

في وجه هيئة مستقرة في ثبوت الاضافة فيهما او يحتاجان ٢

وله اعتباران كما ظنه بعض الناس بل اكثرهم اه لما كان هذا البحث متعلقا بتحقيق هوية المضاف
ووحدته لا باثبات وجوده وعرضيته كان الاحرى ان يذكر مع الابحاث المتعلقة بذلك لتحقيق الحد
فيما سبق ولهذا قال وقد بقي لنا اشعارا بانه كان ينبغي ان يذكر هناك اعلم انه ذهب اكثر الناس الى
ان الاضافة معنى واحد بالعدد وبالموضوع موجود بين شيئين وله اعتباران كل منهما بحسب
الى طرف فموضوع الاعتبارين حالة واحدة كالعلم مثلا فانه واقع بين العالم والمعلوم وله
اعتباران باحد الاعتبارين عالمية العالم وباعتبار الاخر معلومية المعلوم ولا يبعد ان يكون
منشأ غلطهم اشياء اربعة احدها ما اشتهر من ان الاضافة انما يكون بين شيئين وثانيها ما
اشتبه عليهم الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا ان الاضافة فيها هي بعينها الكيفية
الحاصلة فالهيئة العلمية مثلا هي بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الاخر وكذا العلم
شيء واحد هي بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الاخر وكذا القدرة شيء واحد
وهي بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية للاخر وكذا الارادة هي بعينها مريدية لاحدهما ومرادية للاخر والا
مريدية لاحدهما ومرادية للاخر وعلى هذا القياس في غيرها وثالثها انه اشتبه عليهم الحال في
مماثلة الطرفين من الاضافة فخلطوا الواحد بالمعنى بالواحد العددي ورابعها انهم لم يجدوا الفرق
بين ما يوجد للشيء وبين ما يوجد مقيسا الى الشيء وهذا الرأي باطل فان العرض الواحد يمتنع
حصوله لموضوعين بل لكل من الطرفين صفة خاصة في الاضافة غير ما للطرف الاخر بالعدد
سواء كانتا متحدتين نوعا كالاخوة والمجاورة والمماسة والقرب في جهة ذلك والا فلكل منهما معنى
في نفسه متعين له الا الاخر مغاير بالعدد للمعنى الذي للاخر بقياسه اليه وقد يكونان متغايرين عددا
ونوعا ايضا كما في مختلفة الطرفين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة
لشيء بالقياس الى موضوع الاخر فللاب صفة الابوة بالقياس الى الابن وللابن صفة البنوة بالقياس
الى الاب ان يجيء نصفة للابن كيف ولو كانت صفة له لكان الاسم المشتق منها محمولا عليه اذ
الصفة للشيء ما من شأنها ان يحمل عليه فلو كانت الابوة صفة للابن وليس كذلك ويستحق هناك
اخرى موضوعه للابوة والبنوة غير الاب والابن يستحق اسما آخر والا لكان مجهولا عند العقل
ولو كانت كانت صفة اخرى غير الاضافة مختصة باحدى الطرفين لامر مشترك بينهما قال فان
كان في ذلك كون كل واحد منهما بالقياس الى الاخر هذا ككون كل واحد من المقدس والبخ ابيض واسود
يجب ان يكون معنى واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذي منه في احدهما هو الذي بعينه في الاخر كما تو

ينبغي ان ٢

متعين ٢

في الاب وليس يلزم ... الابوة القياس ٢

يعني ... منهم ... الامر المشترك
منهما ... الاخر
في ...
بالعدد ...
... ٢

جماعة في الكلي الطبيعي حيث زعموا ان انسانية واحدة بعينها جزء زيد وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم
جميعا واذا انا تحدهم بفصل الانسانية بما استقلت الى عينه وكذا في ساير الكليات الطبيعية
وهو باطل كما بين في موضعه وليس يجب ايضا من كون شي بالقياس الى الاخر ان يكون للاخر كما هو
فالذي لهذا بالقياس الى ذاك كان لهذا لا لذاك وكذا الذي لذاك بالقياس الى
هذا كان لذاك لا لهذا فيما استعبرنا لا محالة قال فاذا فهمت هذا فيما مثلناه لك فكذلك
فاعرف الحال في ساير المضافات التي لا اختلاف فيها يعني اذا فهمت بطلان توهمهم في المضافات
المختلفة الطرفين فكذلك تعرف الحال في غيرها من المضافات التي طرفاها متوافقتان في صفة
الاضافة كالاخوة والاخوة والقرب والقرب والمماثلة فاكثر اشكالهم نشا منها فانهم لما راوا
الحالتين من نوع واحد حسبوهما شخصا واحدا وليس كذلك ففي كل من الاخوين اخوة اخرى غير ما للصاحب
فاذا كان زيد وعمرو اخوين كان اخو عمرو منهما غير عمرو وبالعكس بل اخو زيد عمرو لا زيدا وكذا
الحال في المماسة وغيرها كما مر وهذا امر لا يخفى على ذي بصيرة فان استحالة كون عرض واحد في
محلين ليست باخفى من استحالة كون جسم واحد في مكانين ولا يحتاج الى الاعتذار ومنه
بان اسم العرض واقع على افراده بالتشكيك لكن مع قطع النظر عن ذلك هل كان العرض
مشككا بالضعف والشدة ام لا فان الشيخ نسب القول كلام مع الشيخ في ان اسم العرض واقع
على اقسامه بالتشكيك فنبه الى ضعفاء المتفرقات على الجوهر لكن الثابت المنكشف عندنا
ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من بعض اذ العرضية ليست كالجوهرية من لوازم الماهية
حتى لا يكون متفاوتا بالتشكيك بل هي من باب الوجود فان العرض عبارة عن نفس الوجود في الموضوع
لا عن ماهية وجودها فيه ولا شبهة في ان وجود بعض الاعراض اقوى واقدم من بعض اما كون
بعضها اقوى فان الاعراض القارة سيما ما هو مثل الكيفيات المحسوسة كالحرارة واللون والطعم
اقوى وجودا واكثر آثارا من الاعراض الغير القارة كالفوقية والحركة واشباههما واما كون بعضها
اقدم من بعض فكالسطح من الخط والخط من النقطة وكالحدود من الاشكال قال لكن الان
اهتمامنا من هذا معرفتنا هل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان ام امر انما يتصور في
العقل ويكون ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلت ثم لما كانت الاضافة من الاشياء
الضعيفة الوجود الخفية الذات كالهيولى والعدد والزمان المتصل والحركة التي بمعنى القطع
واذا اشتد ضعف الوجود وخفاؤه في شي يكاد ان يلحقها بالعدم انكر اكثر الناس وجودها

المجاورة و

في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هي بنفسها امر
من الامور الموجودة في الاعيان او من الامور المتصورة التي ظرف تحققها وصدقها انما هو الذهن
فقط ككثير من الصفات والاحوال التي تعرض للاشياء لا بعد ان تصير معقولة في الذهن وتكون القضايا
المعقودة بها ذهنيات لا خارجيات يستحق بالتحقيق المحصورات كانت او مهملة او مخصوصة وهي كالكلية و
الذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري هذا المجرى من
كون المعقول قضية ونقيض قضية او عكسها او كونه صغرى او كبرى وقياسا او برهانا او خطابة
او مغالطة وجدلا وغيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا بكونه
جنسا ولا انسانيا بكونه عرضا عاما او خاصا فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما
يحدث في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات الذهنية التي يقال لها المعقولات
الثانية كالكلية والنوعية واشباههما ومنهم من فرق بينها وبين معقولات الثانية المبحوث عنها في
علم الميزان من الكلية ونظايرها بان عروض تلك المعقولات انما هي في الذهن بشرط كون المعروضات
والموضوعات معقولة حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيدا لموضوعاتها فان الاشياء
ما لم يحصل في الذهن ولم يكن معقولة لم توصف بانها كلية ونوع وكذا شرط كون الحيوان جنسا
ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية للسماء فانها وان كان حصولها في الذهن
لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلي بل لنفس السماء من حيث كونها في الواقع بحال
ينتزع منها الفوقية فالقضايا المعقودة بها كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنيات
محضة بل حقيقيات ومن المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة
عنده زعما منه ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث ينتزع
منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك مستلزم لوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا
في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجود زائد على وجود ذات السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها
لا على هذه الصفة فكونها بحيث يفهم منها الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا نعني بوجود الشي خارجا
الا صدق حده ومفهومه على شي في الخارج كما سيصرح به الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافات من الموجودات
الخارجية ولكل من الطايفتين حجج ودلايل قال واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود ابو
ذلك وان ذلك في الوجود ابن هذا هذه حجة القائلين بكون الاضافات من الموجودات الخارجية
وهي حجة قوية لا يرد عليه شي والفاظ الكتاب واضحة مستغنية عن الشرح قال وقالت الفرقة

بشر منهما فالان في الخارج لا يوصف

الثالثة انه لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان اه ان المنكرين لوجود الاضافات في الخارج
احتجوا عليه بوجوه الاول ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان كلا
من تلك الاضافات وتقابلاتها على فرض وجودها يكون في محل وكونها في محلها سوا
كان المحل احد الطرفين او مجموعهما او كليهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة فان الابوة
اذا كانت موجودة كانت في محل وكونها في محل مفهوم اضافي غير مفهوم الابوة فان مضايف
الابوة هو البنوة ومضايف الحالية هو المحلية فيكون اضافة الحالية اضافة اخرى غير الابوة
بالعدد عارضة للابوة يلزمها اضافة اخرى هي اضافة المحلية لمحلها ثم ننقل الكلام
الى كل من اضافة الحالية والمحلية لعروض وحلول الحال لمحله وهكذا فيتسلسل الحلولات
الى لا نهاية وفي قول الشيخ وليست العلاقة التي بين الاب والابن خارجة عن العلاقة التي
بين الابن والاب اسم ليست ضمير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين والاوجه
العلاقة التي بين الاب والابن وقوله خارجة منصوب على الحالية لا على كونه خبر ليست
كما توهم اذ المعنى انه هنا علاقة للابوة مع الاب وللبنوة مع الابن وليست
احديهما اي احدى العلاقتين اعني العلاقة التي بين الاب والابن التي هي ايضا خارجة
عن العلاقة التي بين الابن والاب الغرض ان هذه علاقات واضافات اربعة متغايرة
المعنى ويكون لكل من هذه الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى هي كونها
في المحل او عروضها له وننقل الكلام الى ذلك الكون والعروض فهو ايضا اضافة
اخرى فلو كانت موجودة لكانت لها اضافة عروض وتصير اخرى ايضا فيتسلسل الاضافات
الى لا نهاية وهو محال الحجة الثانية هي المشار اليه بقوله وان يكون ايضا من الاضافات ما هي
علاقة بين موجود ومعدوم اه بيانها انه لو كانت الاضافة موجودة من احكام الاضافة
تحقق المعية في الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموصوف بالتقدم الزماني
على شيء مقارنا في الوجود مع ما يتأخر عنه وكذا الموصوف بالتأخر يجب ان يكون مع
المتقدم عليه فنحن موصوفون بالتقدم على القرون التي تخلفنا وبالتأخر عن القرون
الخالية فيلزم ان نكون نحن مع اللاحقين ومع السابقين ونحن نعلم القيامة والعلم ضرورة
فاذا كانت الاضافة موجودة يلزم ان يكون طرفاها موجودة فيكون القيامة موجودة
بالفعل معنا وليس كذلك هذا خلف الحجة الثالثة ان التقدم والتأخر ذاتيان لاجزاء

الزمان فلو كانت الاضافة موجودة لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة معا مع وصف
التقدم والتأخر وذلك مستلزم للتناقض وهو محال الحجة الرابعة ان الاضافة لو كانت
موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات ومتمايزة عنها بخصوصيته ولا شك ان المطلق
ما لم يتخصص بقيده لم يوجد فيكون تقييد الوجود بتلك الخصوصية سابقا على وجود الاضافة
لكن ذلك التقييد ايضا اضافة فيكون حدوث الاضافة متقدما على الاضافة ويلزم ايضا
ان يكون حدوث الاضافة متقدما التي هي التقييد متوقفا على اضافات غير متناهية من قبل
الحجة الخامسة ان الاضافات لو كانت موجودة لزم ان يكون الباري محلا للحوادث لان له مع كل
حادث اضافة المعية وذلك محال فهذه هي شبه المنكرين لوجود الاضافات وستعلم حلها جميعا
قوله والذي يحل به الشبهة من الطريقين ان يرجع الى حد المضاف المطلق فنقول الخ
اشارة الى الجواب عن الشبهتين المذكورتين في كلامه وهما الحجتان الاوليان من الحجج الخمس
والذي افاده يشتمل على البرهان على وجود بعض افراد الاضافة في الخارج وعلى حل الشبهتين
اما البرهان على وجودها في الخارج فبان كون ماهية من الماهيات موجودة في الاعيان عبارة عن
تحقق امر هو مصداق لحده ومطابق لمفهومه وكون الاضافة مثلا موجودة في الاعيان هو ان يوجد
في الاعيان شيء يصدق عليه حدها اعني الحد التام لحقيقة المضاف وهو قولنا الذي ماهيته
معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء مما يصدق عليه في الاعيان انه بحيث اذا عقلت ماهيته كون المعقول
من ماهيته مقيسا الى غيره فهو من افراد المضاف بالذات لكن لا شبهة في انه يوجد في الخارج اشياء
كثيرة بحيث اذا عقلت كان المعقول من ماهيته مقيسا الى غيره فيكون الاضافة موجودة في
الخارج واما حل الشبهة فقوله فان كان المضاف ماهية اخرى شروع في التمهيد له بانه ان كان
المضاف متضمنا لماهية اخرى كالمعنى المركب من المضاف البسيط ومعروضه كالاب المتضمن للجوهر والمساوي
المتضمن للكم او مستلزما لها كالابوة المستلزمة للجوهر والمساواة المستلزمة للكم فينبغي ان
يجرد ويفصل من ذلك نفس ماله من المعنى المعقول بالقياس الى غيره لذاته دون ما عداه مما تضمنه
او يلزمه فان ما عداه ليس في ذاته مضافا بالذات ولا هو معقولا لذاته بالقياس الى
غيره بل انما يضاف ويقاس بسبب هذا المعنى فانه اذا قيل ان السما فوق الارض فالسما مضاف
الى الارض بالفوقية التي تشملها واما الفوقية والفوق المجرد عن السما فهو مضاف لذاته لا بسبب
فوقية لذاته لا باضافة اخرى لا بفعل العقل واعتباره فله ان يعتبر للفوقية فوقية اخرى وهكذا

حتى ينقطع بانقطاع تعملاته واعتباراته ولحظاته وهو واما الذى فى الخارج فليس الا هوية
واحدة هى مضافة بالذات بلا اضافة زائدة هى العوق بالذات بلا هوية زائدة وكذلك فى مضافات
اللازم فان زوجية مثلا لازمة للاربعة وهى هيئة اخرى غير اللازم فهى لازمة للاربعة لاجل
صفة الملزوم فليست هى مضافة بالذات واما اللزوم فهو لازم مضاف لنفسه لا باضافة اخرى
لا لمجرد الاعتبار كما ذكر فلا يلزم من هذه الجهة عدم انتهاء الاضافات فان قلت لما علمت ان المضاف
بالذات لا يفتقر فى كونه مضافا الى اضافة زائدة عليه لكن من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة
اخرى وهى اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود فى الموضوع ولكل وجود فى الموضوع
اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور لانا وان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا غير
اضافتها الى الموضوع لان احديهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع فهما
متغايران والثانية عارضة للاولى عروض الوجود للمهية فان كونها لشئ فى موضوع نفس وجوده
لكن كل من الاضافتين مضافة بذاته لا باضافة اخرى فكما ان نفس الابوة مضاف لذاته ليس يحتاج
الى اضافة اخرى حتى بها تصير مهيته معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة
والكون عارضا للموضوع والمحمول لاجله نوع اخرى من الاضافة والكون مع البنوة او مع الموضوع
اضافتان اخريان كل من هذه الاضافات مضافة بالذات لا باضافة اخرى ضرورية الا
لمجرد تعمل العقل فهيئة الابوة اعنى الاب بما هو اب فقط مضاف بالذات بسيط هذا النوع
الخاص من المضاف المطلق وكذا العروض والحمل نوع اخر من الاضافة سواء وجدت فى الخارج
او لم يوجد لكن اذا وجدت فى الاعيان كان وجودها مع شئ اخرى وهذه المعية التى لوجودها
مع شئ امر ليست امرا زائدا على وجودها بل على مهيتها فوجودها مع شئ اخر لا بمعية زائدة
عليه بل بنفسه بنفس المعلول والمعية المختصة بهذا النوع من مطلق المضاف فكالابوة مثلا
فانها بذاتها ابوة لا بابوة اخرى فالابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة
اخرى ومعيتها لوجودها ايضا اضافة اخرى فههنا ثلث اضافات بالذات من نوع
واحد بعضها موجودة فى العقل فقط وبعضها موجودة فى الخارج والتى وجودها فى
العقل هى المعية بين المهية ووجودها والباقيتان موجودتان فى الخارج وكل من
هذه المعيات مع لذاته وهو نفس المعية كما ان الابوة اب لذاتها وابوة لما هو اب
لا لذاته تركيبه مثلا قال فان عقل احتيج الى ان يعقل مع احضار شئ اخر كما كانت مهية

الابوة من حيث هى ابوة اه قد علمت ان لمهية المضاف معية الشئ اخر فى التعقل فاذا حصلت
الاعيان كان وجودها العينى نفس وجودها نفس المع والمعية الخارجية فعلى هذا القياس
حالها فى التعقل فمعقوليتها اذا عقلت هيئة المضاف ومعلوم ان معقوليتها نفس وجودها
فى العقل فكما كان وجودها فى العين نفس معيتها لشئ اخر فكذلك معقوليتها التى هى وجودها
فى العقل احتياجها الى معقولية شئ اخر يكون وجودها العقلى ومعقوليتها معه فهذه المعية
فى العقل ايضا غير زائدة على نفس وجودها العقلى فكما كانت هيئة الابوة مضافة بذاتها لا باضافة
اخرى لا لمجرد اعتبار العقل واعماله فكذلك وجودها فى الذهن مع وجود شئ اخر مرتبطة بذاتها
لا برابط اخرى ترتبط بها هذا النوع من الاضافة فالعقل اذا عقل هيئة المضاف كالابوة
مع مضايفها الذى هو كهيئة البنوة لا يلزم ان يلتفت الى امر زائد على هيئة المتضايفين من معية
او تلازم او مقارنة بل نفس وجود الابوة فى العقل ومعقوليتها هى نفس المعية واللزوم ونحوهما
لكن له ان يلتفت الى تعقل ذلك التعقل والى معية احد المعنيين ويخترع معقولا اخر لكون التعقل
شيئا اخر معقولا غير تلك المهية وكون المعية بهما معقولا اخر غير وجود المع فى العقل وهكذا
له ان يعقل ويخترع معية اخرى بين معية كل معقولية مع صاحبتها استئنافا او متوافقة لا الى حد
على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها ولا استلزام لنفس التصور فان
نفس تصور المهية المضافة نفس وجودها العقلى ومعيتها للشئ واستلزامها اياه لا يحتاج
فى كونها حاصلة فى العقل الى تصور نفس الحصول ولا فى كونها معقولة الى تصور نفس التعقل
ولا فى كونها مع شئ اخر الى تصور نفس المعية فالعقل يخترع اضافات ولا تضطرها اليها نفس
التصور بل اعتبار زائد من الاعتبارات اللاحقة المتكررة التى للعقل ان يعتبرها فى بعض الاشياء
بل فى كل واحد منها ويكون صحيحها نفس الامر المتصور كالوجود والوحدة والوجوب والامكان
واللزوم فان الموجود مثلا اذا كان ذا مهية غير الوجود كانت موجودية بالوجود واما اعتبار
موجودية الوجود فهو نفس الوجود وكذا موجودية وجود الوجود وكذلك الحال فى الواحد
فالواحد واحد والوحدة ايضا اذا اعتبرت معقولة وحدة اخرى لوحدة وحدتها اذا عقلت
وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل فلحظات الوهم وخطرات الذهن لا يجب فيها
النهاية الى حد معين فالمضاف اذا لم يكن مضافا بسيطا كما للاب والمركب منها ومن الابوة
كانت مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو بنفس مهيته مضاف واضافة العين

فهو من جهة كونه معقولا مع غيره مضافا ومن جهة ان ما به الجوهر في التعقل بعينه ذاته اضافة فبالا
الاول شيء ذو اضافة وبالاعتبار الثاني نفس اضافة فكلا الاعتبارين صحيحا فان كون الشيء
مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء كانت الاضافة زائدة عليه او كانت عينه كما حكم سابقا
المشهور كما حققه في موضعه فاذا اعتبر العقل البسيط شيئا ذا اضافة فلا بد ان يلحظ اضافة في تلك المضاف
ويعتبرها ايضا اضافة اخرى حيث ان تعقلها في نفسها مع تعقل شيء اخر فيكون اضافة المضاف
ايضا مضافا اخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحظها ايضا اضافة ثالثة وهكذا
الى ان ينقطع الاعتبارات للاعتبار كما في الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان
الوجود بالذات في كل شيء عيني ليس الا واحدا الا ان العقل ان يعتبر وجودا للوجود وللوجود
الوجود وجود اخر لا الى نهاية وكذا في نظايره من الوحدة والوجوب واللزوم والعروض ونحوها
قال فاذا عرفت هذا فقد عرفت ان المضاف في الوجود اه اما كون المضاف
اعني البسيط موجودا فلصدقه على كثير من الاشياء في الخارج ونحن لا نعني بوجود مهية
من المهيات او شيء من الاشياء في الخارج الا تحقق فرد يكون مصداقا ومطابقا لحده او لمهيته
او خاصته ورسمه فاذا كان حد المضاف صادقا على شيء وهو كون مهيته اذا عقلت عقلت مع شيء اخر
كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجدنا مثل الابوة والاخوة والعلو والمعية
والمتقدم والمتاخر وغيرها مما يصدق عليه حد المضاف وكان المضاف موجودا واما كونه من
الاعراض فلا اخص على ذلك غاية ما يدل عليه ان المضاف امر غير مستقل الوجود ولا قائم الذات
بل هو من الاعراض الضعيفة الوجود حيث يحتاج وجوده الى قابل وشيء اخر يتعلق به ويفتقر
اليه في بابه من حيث انه قابل قال واما القول بالقياس فانما يحدث في العقل فيكون
ذلك هو الاضافة العقلية لا الاضافة الموجودة كما بيناه وهو كونه اه يعني كون المضاف مقيسا
بالعقل الى شيء امر يحدث للمضاف في الخارج وليس ذلك معتبرا في حده اذ ليس حد المضاف
انه مقيس بالعقل ولا انه معقول بالعقل مقيسا الى غيره بل كما بيناه سابقا انه الذي اذا عقل
عقل مع غيره فله وجود في الخارج ووجود في الذهن وله في كل من الوجودين حكم لكن حكمه في الوجود
الخارجي انه اذا عقل كان معقول المهية بالقياس الى غيره سواء عقلت مهيته او لم يعقل وليس اذا
لم يعقل لم يكن مهيته المضاف فالابوة مثلا سواء عقلت ام لا فهو مضاف وهذا كوجود الطبايع
الكلية في الخارج كالنوع الطبيعي والجنس الطبيعي فان كون الكلي الطبيعي او النوع الطبيعي او

غيرهما من الطبايع الكلية موجودا في الخارج معناه ان ههنا شيئا اذا عقلت مهيته كان معقولا
محتملا للاشتراك بين كثيرين متفقين او مختلفين بالذات او بالعرض في جواب ما هو ولا انه في
الخارج بهذه الصفات وكونها في العقل بهذه الصفات بالفعل مما لا دخل له في مفهومها كما ان
كون مهية المضاف في العقل مقيسة مما لا دخل له في تحديد المضاف بل هو من عوارضه العقلية في العقل
اي تخترع اضافات كثيرة وتعقلات عديدة حيثما يضطره الذهن الى المقايسة التي لزمته عند تعقل
المضاف قال فالمضاف اذن موجود في الاعيان وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك
اضافات اه هذا تاكيد لما قدمه ويحتمل ان يكون تتمة من البرهان الدال على وجود المضاف فذكر ما
ذكره ايضا من التحقيق الذي يزول به الاشكال الاول السابق الذي افحم كثيرا من الناس كصاحب
المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى ان كلها يتشكك بنوعه ويتصف فرده منه اذا فرض موجودا
بفرد اخر كالوجود والوحدة وساير الامور العامة فيجب ان لا يكون ... ولا يلزم التسلسل
الممتنع والمضاف البسيط من هذه الجملة اذا كان موجودا كان له اضافة وللاضافة اضافة اخرى وهكذا
الى غير النهاية وقد علمت اندفاع هذه الشبهة بما ذكره قال واما المتقدم والمتاخر واحدهما
معدوم وما اشبه ذلك اه يريد الجواب عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من التقدم والتاخر
من الاضافات التي تكون بين الموجودات اذا عقلت ومن الاضافات التي تكون بين المعقولات
التي لا يحاذيها شيء في الخارج ولا هي ماخوذة عن الموجودات الخارجية العينية فان معنى المتقدم حيث انه
معنى لحقه الاتصاف بالشيء لا اذا كان مضايفه موجودا معه في ساير التقدمات كما بالشرف
وما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيهما العقل المعية والمقارنة في الخارج
يجوز الحكم في شيء منهما بانه اضافة واقعة في الخارج يجوز الحكم في شيء منهما والمتضايفان يجب
يوصف المتضايفين بها في الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتاخر الذي بين اجزاء الزمان
وبين مقارناتها بالعرض فلا يمكن ان يقال انه واقع في الخارج لان طرفي الاضافة يجب ان يكونا معا
حيث وقعت الاضافة بينهما وهذا النوع من الاضافة حين موجود الطرفين لا في الذهن صورة
الزمان وصورة المتاخر الزماني تصورهما رابطة التقدم والتاخر بهذه المقايسة ووقعت بين موجودين
في الذهن لانهما انما وجدت بعد احضار صورة الطرفين فيه وملاحظة الارتباط بينهما واما قبل
ذلك فلا تقدم ولا تاخر لشيء بالفعل بالنسبة الى ما ليس حاصلا معه فكيف يتقدم شيء على لا شيء موجود
او يتاخر عن لا شيء موجود فهذا القسم من التقدم او التاخر من المضافات التي لا يوجد الا في الذهن

فانه اذا احضر العقل في الذهن

فقد علمت ان من المضافات ما هي موجودة في الخارج كالابوة والفوقية والمجاورة والتماس وغير
ذلك ومنها ما هي موجودة في العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع والمقابل في
التناقض وكالاضافات الذهنية عند الشيخ ما ذكره في دفع هذا الاشكال والتحري انه
ليس بسديد فان الحكم بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في
الخارج وليست القضايا المعقودة في الحكم بالتقدمات والتاخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذاك
قبل هذا وهذا بعد كذا ومع كذا وسيوجد كذا كلها ذهنيات صرفة لا مصداق للصدق فيها ولا
مطابق للحكم وقد افاد الشيخ ان كلما يصدق حمله على امر خارجي فهو موجود من هذا القبيل التقدم
والتاخر الزماني فان مفهومهما يصدق على ابعاض الزمان ومقارناتها فكيف يكون هذا التقدم من قبيل
المضافات الذهنية الغير المنتزعة من الموجودات الخاصة فالحق في التفصي عن هذا الاشكال ما حققنا
في سائر كتبنا بعد تمهيد ان الجمعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية بين نقطة ونقطة
ليست كالمعية بين جسم وجسم ولا كالمعية عقل وعقل فاجزاء الجسم موجودة معا وبعضها في المشرق و
بعضها في المغرب في الفلك موجود مع البرة الواحدة فاجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا
على نعت الاتصال الوحداني كما حقق في موضعه فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا تنافي تجددها و
تعاقبها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة بالاتصال فليجز كونها معا في الوجود
مع انه لا يمكن وحدتها التي هي عين وجودها الا بهذا النحو من الوحدة فاجتماعها في الوجود ومعيتها
ايضا لا يمكن الا بنحو التقدم والتاخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو
وجودها الخاص وليست هذه المعية بين اجزائها الا وقوعها في الذهن معا وهي عين تقدم
بعضها على بعض بنفس هوياتها المتجددة المنصرمة فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة
معا في الوجود معية تليق بها وبمكنها وتناسب نحو وجودها الضعيف المتجدد المنصرم فكذا حال
من تلك الحيثية في باب المعية في اصل الوجود الواقعي والتقدم والتاخر الذين لا يتنافيانها
واما قوله ونحن نعلم الان القيامة والعلم نوع من الاضافة فيجب ان يكون العالم بالقيامة موجودا
مع القيامة وليس كذلك فالجواب عنه ان المعلوم بالذات في كل علم الصورة الحاضرة
عند القوة العالمة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التجوز فالتضايف انما
العالمية ايضا لم يقع للعالم الا ما حصل عنده من الصور كصورة القيامة في هذا المثال المعتبرة
حاصلة لنا وبين صورة القيامة عند علمنا بالقيامة فلا اشكال من هذه الجهة ايضا فكل اضافة

الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا بازائها شيء في الخارج اذ العلم
من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود كما سبق فكذا اضافة العالمية واما الجواب عن الشبهة
الرابعة فبانا نقول ان تقييد المطلق بقيد وتخصيص العام بمخصص ونحو ذلك ليس من الاضافات
الخارجية حتى يحتاج كل مقيد ومخصوص الى ان يكون قبل وجوده قد تحققت اضافة بين المطلق
وقيده او بين العام ومخصصه بل شأن العقل ان يحلل معنى كل خاص الى امر مشترك وامر مميز ثم
يضيف احدهما الى الآخر بانه قيده او فصله او مميزه او ما يجري مجراه فاضافة التقييد ونحوها
ليست من الاضافات الخارجية بل من العقلية التي لا وجود لها الا في الذهن بحسب الملاحظة
العقلية فهي مما ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا تذهب الى لا نهاية واما دفع الشبهة الخامسة فبان نقول
ان الاضافات وان كانت من الموجودات لكنها من الاعراض الضعيفة الوجود التي لا استقلال لها كما علمت
وانما هي نعوت للاشياء ولا يلزم من وجودها تغير وانفعال فيما هو مضاف فاضافته تعالى الى الاشياء
لا يوجب تغيرا ولا تكثرا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية وان كانت هي متكثرة بتكثر الممكنات متغيرة
بتغيرها لان وجودها فرع وجود الطرفين فهي واحدة ثابتة من جهة متكثرة متغيرة من جهة المعلولات
واعتبر ذلك بانك اذا كنت ساكنا وتحركت حولك اشخاص فتغيرت وتبدلت لك اضافات اليها
بالمقابلة واليمنة والميسرة والقرب والبعد وغيرها من غير تغير فيك ولا في صفاتك الحقيقية المتقررة
في ذاتك المقالة الرابعة من هذا الفن المشتملة على بعض احوال الموجود بما هو موجود وليست هي
كاقسام الوجود وانواعه من الواجب والمقولات العشر وانواعها ولا هي كالمهيات واقسامها من المعاني
الكلية كالجنس والنوع والفصل والخاصة بل من العوارض التي عروضها بضرب من الاعتبار
وهي كالمتقدم والمتاخر والحادث والقديم والتام والناقص وفوق التمام والمستكفي والعلة
والمعلول لكن الشيخ اخر مباحث العلة والمعلول واوردها بعد مباحث المهية لمصلحة راها ومناسبة
فان العلة المادية تناسب الجنس والعلة الصورية تناسب الفصل بالقياس الى الطبيعة المركبة منهما والفاعل
تناسب الفصل ايضا ولكن بالقياس الى حصة الجنس في النوع والغاية تناسب طبيعة النوع بالقياس
الى طبيعة الجنس سيما في المركبات الخارجية

قال فصل في المتقدم والمتاخر وفي الحدوث

لما تكلمنا في الامور التي تقع من الوجود والوحدة موقع الانواع فبالحري ان نتكلم في الاشياء التي
يقع منها موقع العوارض لان الاشياء المبحوث عنها في هذا العلم انما هي احوال الموجود وبعضها
امور يقع من الوجود موقع الانواع له وان لم يكن انواعا بالحقيقة لما قد نبهناك عليه سابقا من ان

الوجود ليس بجنس لها لعشر من الحقايق ولكن ليس بخارج عنها ايضا وهى كالمقولات وانواعها و[منها]
امور تجرى مجرى الانواع للوحدة وان لم يكن انواعا لها كما عرفت كاقسام الوحدة من الشخصية
والنوعية والجنسية وغيرها ومنها امور هى كالعوارض والخواص للوجود ومنها امور هى كالخواص والعوارض
للوحدة ولا شك ان البحث عما هو كالانواع احق بالتقديم من البحث عما هو كالانواع للعوارض
وكذا البحث عن احوال الوجود احق بالتقديم من البحث عن احوال الوحدة ولذلك بدا الشيخ بذكر عوارض
الوجود قبل ذكر عوارض الوحدة كما بدا بالتى هى كالانواع سابقا على التى هى كالعوارض وبما هو
من اقسام الوجود قبل ما هو من اقسام الوحدة رعاية لحسن الترتيب وجودة النظام وقد بين ذلك
ايضا كيفية كون هذه الامور من عوارض الوجود لا من اقسامها مع انها من جملة الموجودات بوجه دقيق
قد ذكره قال ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تجتمع على سبيل
التشكيك فى شىء وقد وقع للناس اختلاف فى ان اطلاق التقدم على اقسامه المذكورة يكون
بحسب اللفظ او بحسب المعنى وعلى الثانى هل هو بالتواطؤ ام بالتشكيك فاكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على
الكل بمعنى واحد متواطئا لا بالتشكيك وذهب الشيخ الى انه معنى واقع على افراده بالتشكيك وذلك
المعنى هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شىء وليس للمتاخر ويكون لا شىء للمتاخر الا وهو موجود
للمتقدم وقد ورد عليه ان هذا منقوض بالمتقدم الذى يبطل وجوده عند وجود المتاخر اذ لا
المتقدم بالزمان ثم الذى للمتاخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند وجود المتاخر ولا ايضا
كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان
مختص بهوية لا يوجد فى غيره ويمكن الجواب بان هذا ان التقدم فى كل قسم من الاقسام شىء من
نوع ما فيه التقدم او من جنسه فهذا ان التقدم فى المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان ولا شك
ان هذه الطبيعة يكون محققة فيما هو متقدم حين ان ليست محققة فيما هو متاخر ولا يتحقق فى المتاخر
الا وقد تحققت فى المتقدم وليس الغرض هيهنا تعريف فرد المشترك ليلزم الدور بايراد لفظ
المتقدم والتاخر بل التنبيه على القدر المشترك ثم ان قوله على الاطلاق ويكون لا شىء للمتاخر الا وقد
وجد للمتقدم ليس بسديد فقد يوجد كثير من الاشياء للمتاخر ولا يوجد شىء منها للمتقدم كالجوهر والجسم
فى المبدعات والكائنات المتاخر وجودها عن الاول تعالى فكان ينبغى ان يقيد ذلك بما يكون
من جنس ما فيه التقدم وكانه المراد وان لم يصرح فى اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اقسام
التقدم اشتركت فى انه يوجد للمتقدم الامر الذى فيه التقدم اولى من المتاخر وذكر صاحب

المطارحات ان هذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس فيه من ابا الزمان امر اولى به من المتاخر
اما مطلق الزمان فليس لاحدهما اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه وليس يوجد
لكليهما حتى يقع فيه الاولوية ولا يمكن ان يقع هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب تحصيل معنى التقدم
ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان الشيئين احدهما اولى من الاخر بالنسبة
الى الثانى متقدم من جميع الوجوه والثانى بالنسبة اليه متاخر لا حين وليس معهما ثالث فى هذا النظر
حتى يقال احدهما بالتقدم على ذلك الثالث من الثانى اذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس اليه ثالث
فوق ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم عليه من الاخر لكن كلاهما متقدمين لا ان احدهما متقدم
والاخر متاخر وقد ذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظى وفى هذا
القول تعسف ان اريد الاشتراك اللفظى بالقياس الى جميع الاقسام فان وجود المعنى المشترك
بين بعض الاقسام مما لا خفاء فيه كاطلاق التقدم بالطبع والتقدم بالعلية بل كاطلاقه عليهما وعلى
التقدم بالمهية كما استعمل فلا يبعد ان يكون اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوى وعلى البعض بالاشتراك
اللفظى او الحقيقة والمجاز ايضا لا يبعد ان يكون فى النقل اللغوى او المجاز اللغوى حقيقة اصطلاحية كما ان الشيخ
وغيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ التقدم اشتركت فى معنى واحد وهو التفاوت
او الاولوية فى امر جامع وفى معنى متفق كالزمان والمكان والرتبة [illegible] والوجود او وجوب الوجود
او الفضل والشرف حكموا بكونها اقساما لمعنى واحد وبما ذكرنا اندفع ما توهم بعضهم من التناقض
فى كلام الشيخ حيث تردد ولا وجود للمعنى المشترك بين اقسام التقدم ثم ذكر وجوه النقل من معنى الى
معنى واما ما اورده صاحب المطارحات من ان المتقدم بالزمان ليس اولى بالزمان من المتاخر فلنا
بل هو اولى لانه اقدم كيف والتقدم بلوغ الاولوية قوله لم يحصل معنى التقدم قلنا ليس الغرض الا
التنبيه على القدر المشترك لا التعريف الحقيقى فيكفى التعريف اللفظى سلمنا لكن قولنا لانه اقدم معناه
انه اقدم بحسب الزمان وهو غير ما هو المطلوب اشتراكه بين المتقدمات فلا مصادرة فيما قلنا
وقوله ثانيا ثم اذا فرض اثنان لا الى آخره قلنا نحن لا نقول ان احدهما اولى بالزمان من الاخر فلا يرد
علينا ما اورده نعم اقسام التقدم بعضها اولى بالتقدم من البعض الاخر واما المتقدم فى كل قسم فهو
اولى بالمعنى الذى هو ملاك التقدم على المتاخر ولا يلزم ان يكون اولى بالتقدم من المتاخر فاذن
لا استبعاد فى كون معنى التفاوت واقعا على اقسام على وجه التفاوت والتشكيك بان يكون بعض
اقسامه اشد فى تحققه من البعض الاخر فكذلك معنى التقدم واقع على اقسامه

اولى

على التقدم

والتشكيك

[illegible]

على ما هو المشهور بالتشكيك ولا يلزم من ذلك ان التقدم في كل قسم يكون اولى بالتقدم من التأخر فيه
فالغلط انما نشأ من الخلط بين المقسم والقسم او بين القسم وقسم القسم قال والمشهور
عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان المتقدم والقبل في اشياء لها ترتيب
يريد ذكر اقسام التقدم والتأخر وكيفية نشوء بعضها عن بعض مع التنبيه على القدر المشترك
بينها كما هو دأبه فالمشهور من اقسام التقدم بين الجمهور هو هذان القسمان اعني ما في المكان
وما في الزمان وذلك لكونهما في المرتبات المكشوفة عند الحس كان عندهم اولا في اشياء
لها ترتيب فما هو قريب الى حد ما كأن فرض او وجد مبدأ فله تقدم على ما هو بعيد منه لأن له
ان يلي ذلك المبدأ حيث لا يلي ما هو بعيد ولا يليه ما هو البعد الا وقد وليه الاقرب وكذلك
حال اجزاء الزمان بالنسبة الى الآن الحاضر او غيره لكن يختلف الحال ويتعاكس بحسب الماضي
والمستقبل بالنسبة الى الاخر واعلم ان الغرض ههنا ليس تعريف كل قسم قسم من اقسام التقدم
مخصوصه ليرد عليه ان ما ذكره في التقدم الزماني هو بعينه حال التقدم الرتبي من غير فرق
بل الغرض بيان اشتراكها في معنى واحد ثم نقل اسم التقدم من ذلك الى ما له ترتيب لكونه في العقل
لذاته الغير فكل ما هو اقرب الى مبدأ محدود معين في الخارج او في الوهم فهو اقدم مما هو ابعد
منه وذلك الترتيب اعم من ان يكون طبيعيا او وضعيا او اتفاقيا فالاول كما بين الاجناس
والانواع المرتبة من جنس الاجناس الى الشخص او من الشخص الى جنس الاجناس اذا جعل الشخص
مبدأ فيختلف الحال في التقدم والتأخر بحسب وضع كل من الحدين مبدأ فجعل احد الحدين
او غيره مبدأ ان كان بالوضع لكن مراتب القرب والبعد بالقياس ليس بوضع واضع فمقتضى
الطبع والترتيب الواقع في درجات السن لشخص واحد كالجنين والصبي والشباب والكهولة والشيخوخة
والهرم ترتيب طبيعي ايضا كما بين اجناسه وفصوله لكن ذلك بحسب الماهية وهذا بحسب التشخص فالصبي
لكونه اقرب من مبدأ حركة الجوهر الى الرجولية يكون اقدم منها وكذا الشباب اقدم من الكهولة
هذا اذا جعل مبدأ الترتيب من طرف المبدأ في الوجود واذا جعل المبدأ من الجانب الآخر انعكس
حال التقدم والتأخر اللذين بينهما بحسب الرتبة واما الثاني وهو الترتيب الوضعي والصناعي
كمراتب الحجر والمنقل في الفعال فانهما بوضع الواضع واختياره وصنعه وكذا ترتيب الكلمات
والالفاظ في الصناعات الكلامية واما الثالث فهو كاعداد الحيوانات والنباتات
الواقعة على ترتيب خاص مكاني او غيره لا عن قصد ولا عن طبع بل بمجرد البخت والاتفاق واعلم ان

مكانى اور زمانى [illegible]

كثير من الناس فتشوشت عليهم الاعتبارات حتى انهم لم يجدوا الفرق بين التقدم بالطبع والتقدم الرتبي
الطبيعي اذا اجتمعا ولم يعلموا ان التقدم الرتبي الطبيعي غير التقدم بالطبع ولهذا يختلف الحال في
الرتبي فيصير المتقدم متأخرا وبالعكس اذا جعل المبدأ في السلسلة الطبيعية طرفا آخر بخلاف
التقدم الطبيعي وكذا قد يقع الخلط منهم بين المتقدم بالطبع الذي لا يجامع المتأخر في الوجود
وبين المتقدم بالزمان اذا اجتمعا جميعا في شيء واحد كالنطفة بالقياس الى الحيوان المتكون منها فانها
لكنها متقدمة عليه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لانها من جملة اسبابه بل لها ثلثة اقسام من التقدم
عليه هذان التقدمان والذي بالرتبة ترتيبا طبيعيا اي فالاول من حيث عدم اجتماعهما معه والثاني
من حيث كونها سببا غير تام والثالث من جهة كونها واقعة في ترتيب يقع بين درجات استكماله لانه
بحسب القرب مما فرض مبدأ سواء كان مبدأ في الترتيب هو بعينه مبدأ في الطبع ام لا قال ثم نقل
الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ولو في غير الفضل متقدما اه يعني اسم التقدم
بعدما نقل من الزماني وضرب من الرتبي وهو المكاني الى مطلق الرتبي سواء كان في المحسوسات
او في غيرها وسواء كان في الامور الطبيعية والوضعية والاتفاقية الى اشياء اخرى منها الكمال والنقص
فجعل الكامل في شيء ولو في امر خسيس متقدما على ما دونه في ذلك الامر وهذا هو المسمى عند الحكماء
بالتقدم بالشرف على سبيل التغليب فالنور الشديد والظلمة الشديدة متقدمان بالشرف بالنسبة الى
النور الضعيف والظلمة الضعيفة فههنا كأنه قد جعل نفس الطبيعة المشتركة كالمبدأ المحدود كما
في التقدم الرتبي وهذا عرف بعضهم معنى الشدة والضعف بازدياد الطبيعة العامة في بعض الافراد و
انتقاصها في الآخر فعلى هذا التحقيق ههنا ايضا المفهوم المشترك لجميع التقدمات فان السابق والكامل في
باب ما ليس للتالي والناقص وليس يوجد له من هذا الباب الا وهو حاصل للسابق مع زيادة كالسواد
الشديد فله من الطبيعة السوادية ما ليس للسواد الضعيف وليس للسواد الضعيف من تلك الطبيعة
شيء الا وهو حاصل للفرد الشديد منها وكذلك الحال في كل ما له كمال يتفوق في معنى ما كالمخدوم بالقياس
الى الخادم والرئيس بالقياس الى المرؤوس فان معنى الاختيار والاختيار في المخدوم والرئيس اشد و
اكمل منه في الخادم والمرؤوس فيوجد للمخدوم من معنى الاختيار وما يجري مجراه ما لا يوجد للخادم
كلما يقع من هذا الباب في الخادم وقع للمخدوم وكذا الرئيس والمرؤوس واعلم انه ليس المعنى المشترك المتفاضل
فيه في المثالين الاخيرين الذي هو معنى المخدومية او الرياسة كما يتوهم من ظاهر العنوان اذ ليست المخدومية مشتركة
بين الخادم والمخدوم ثم لو كان التفاضل بحسبها كان الخادم اولى بها من التقدم من المخدوم وكذا الرياسة

ليست معنى مشتركا فيهما بل المعنى المتفاضل فيه بينهما شيء آخر كالاختيار والعزة والتدبير والحكم
ونحو هذه الامور التي لا ينفك غالبا عنهما وفي قوله فيجوز باعتبار الرئيس مناقشة فانه يوهم
ان التقدم بالطبع وهو غير مراد هيهنا بل المراد ان الاختيار الذي للرئيس اكمل وافضل مما
لم؟ في المرؤوس سواء كان بسببه الحركة ام لا قال ثم نقلوا ذلك الى ما يكون له هذا الاعتبار بالقياس
الى الوجود فجعلوا الشيء الذي له الوجود اولا يريد بيان نقل آخر للمتقدم وهو نقله بل وانما
اتى هيهنا بصيغة المعلوم للجماعة ذوي العقول وفيما تقدم بصيغة المفرد المجهول لان المنقول
اليه هيهنا معنى دقيق لا يدركه الا اولوا العلم بخلاف ما سبق من المعاني وهو معنى التقدم
بالطبع وهذا لكونه اصل الوجود فجعلوا الموجود الذي يحتاج اليه موجود آخر سواء كان فاعلا
او مادة وصورة او شرطا او جزءا متقدما عليه لانه لا ينوجد ولا وان لم يكن للآخر وجود
والآخر لا يمكن وجوده الا وقد كان الاول موجودا فمعنى التقدم والتأخر هيهنا نفس الوجود
مثاله الواحد والكثير اذ ليس من شرط الواحد ان يكون الكثير موجودا ولا يمكن للكثير
وجوده الا وقد صار الواحد موجودا قبله ولا يلزم من هذا ان يكون الواحد فاعلا معطيا
لوجود الكثير او لا يكون بل يجوز كونه مفتقرا اليه في ان يعطي للكثير وجود حاصل بالتأليف من
غيره فيكون في حصول هذا المعنى من المتقدم قال ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة
اخرى فانه اذا كان شيئان ... الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذي من ذكره انهما
التقدم وههنا كان في احدهما نفس الوجود وفي الآخر كيفيته وتأكده اعني وجوب الوجود فكل شيئين
يكون وجوب وجود احدهما من الآخر ووجوب وجود الآخر ليس منه بل يكون اما من ذاته او من
شيء ثالث فله في حد ذاته امكان ان يوجد وان لا يوجد ومن الآخر وجوب الوجود ومن ذاته
يجوز ان الآخر معها وجد لزم وجوده ان يكون علة موجبة لوجود هذا الممكن الوجود فلذا ترتب
فذلك متقدم بالوجود والوجوب على هذا وان اتفق ان لا يكونا معا في الزمان او في الدهر اذ
... بازاء ذلك التقدم والتأخر وكذا التلازم بينهما في الوجود لا ينافيه فان حركة
اليد والمفتاح وان كانتا معين ومتلازمتين لكن ليس بمستنكر للعقل ان يقول لما تحركت
اليد تحرك المفتاح وان كان له ان يقول لما تحرك المفتاح تحركت اليد ويستنكر ان يقول
لما تحرك المفتاح تحركت اليد ... لما تحرك المفتاح كان ... اليد قد تحركت
فالتلازم بينهما ليس من نحو واحد فاحدهما مستلزم للآخر بمعنى انه موجب له والآخر مستلزم

للاول بمعنى انه متى حصل كان الاول قد حصل لا بسبب منه بل من نفسه او من ثالث فالحركة الاولى
مقتضى للحركة الثانية وليست الثانية سببا للاولى اصلا وان لم تنفك عنها قال وللوجود
ان يكون للشيء منهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة للشيء وبالحقيقة فان الشيء لا يجوز ان يكون
لم؟ بحيث يصح ان يكون علة للشيء اه يريد بيان ان العلة ما لم يجب كونها علة لم تكن علة بالحقيقة اذ
المعلول ما لم يجب وجوده بالعلة لم يكن موجودا وان العلية من اللوازم الذهنية لما هو علة يعني
ليست العلية من الصفات الزائدة على ذاتها بل ذاتها بذاتها وكونها علة لشيء واحد في الواقع
بلا تقدم وتأخر ولا مغايرة بين ذات العلة وكونها علة لشيء واحد في الواقع بلا تقدم و
تأخر ولا مغايرة بين الذات العلة وكونها علة لا يجوز الا اعتبارا فكل ما يمكن بالامكان العام ان
يكون علة للشيء فيجب ان يكون علة له وهذه مسألة عامة شريفة من المهمات ويبتنى عليها كثير من المقاصد
منها المحافظة على وحدة الباري جل اسمه بما يكفله ارتباط الموجودات اليه على وجه يعرفه العارفون
من انها المعارف توحيده وشؤونه وآثار تجليات جماله وجلاله وخلاصة ما ذكره من البرهان عليه ان العلة
اما ان يكون شرط كونها علة نفس ذاتها بان يكون لذاتها مؤثرة في المعلول ولا يكون لذاتها مؤثرة
فيرجع الاول يكون نفس ذاتها وكونها علة شيئا واحدا فلا يمكن تخلف المعلول عن ذاتها وان
لم يكن تأثيرها في المعلول لذاتها فلابد في كونها علة من زيادة وانضمام شرط فلم يكن ما فرضناه علة
بل العلة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شيء يكون لذاته
بلا زيادة قيد او شرط علة موجبة لذلك المعلول فكل علة يجب ان يكون معلولها من لوازم ذاتها
التي هي بها علة ولها وجوب ان وجوب ... وجوده سواء كان بذاتها او بغيرها ووجوب كونها علة وهو
الضرورة الذاتية المقيدة بمادامت الذات في غير الواجب الوجود والقضية المعقودة في مثل هذا
المحمول يقال لها الضرورة المطلقة لكون الانسان حيوانا واطلاق هذه الضرورة بالقياس
لمنا؟ الى الضرورة الوصفية والوقتية وغيرها وتقييدها بما دام الموضوع كما لها عن الضرورة الذاتية
الازلية وذلك لما قد علمت ان العلية امر ذهني من المحمولات الضرورية والصفات الذاتية
كالحيوانية للانسان فاعلم ان كل ممكن محفوف بالوجوبين احدهما الوجوب السابق وهو كون علته بحيث
يجب له التأثير والايجاد والثاني الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان كل موجود حين
وجوده يمتنع ان يصير معدوما لاستحالة اجتماع النقيضين فله امكانان محفوفان بالواجبين
الوجوبين وبما عرفت ان الامكان لذاته يجب له الوجود من مقول الذهن فقد ثبت لنا ان الممكن ان يكود

عن الشيء ويمكن ان لا يكون باقيا ان يبقى الذي يكون وصف المعلول به من حيث وصف الشيء بحال
متعلق فى قوله فكذلك الممكن هو كما يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون باقيا والوجوب اللاحق
الغرض انهما منفيان عنه اذ انه ما دام وجود علته ثبوت العلة للشيء يستلزم نفي هذين الامكانين
عنه قوله فلا من حيث هو اى المع يمكن ان يكون هو موجودا اشارة الى اثبات الوجوب اللاحق
ونفى الامكان الذى يقابله وقوله ولا من حيث فى تلك اى العلة ممكن ان يكون اى يكون المعلول فقد
سقط الوجود اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفى الامكان الذى يقابله اى ليس العرض
فى كونه ما دام كونه بحيث يمكن له ان يكون شيئا ولم يبلغ الى حد يجب له يكون الشيء يكون بالفعل
لشيء ولا معطيا لوجوده والفاء فى قوله فقد سقط الوجود ليست للجزاء ولا للتفريع بل زائدة
فصيحة قال وفلذلك لا يكون الشيء من الممكن ان يكونه ليس لذاته انه ممكن ان يكون نفس
كونه ممكنا ان يكونه ليس كافيا فى ان يكون الشيء عنه اه يريد بيان ان الوجوب السابق بالبرهان
وهو ان وجود الشيء من الذى يمكن ان يوجد منه ذلك الشيء وان لا يوجد ليس لنفس سببا ما
للكمال ثم لا شك فى ان ذات الذى يمكن ان يوجد شيئا غير كاف فى وجوده عنه اذ لو كان كافيا
فى وجوده عنه لكان كافيا ايضا فى عدم وجوده عنه ونسبته الممكن الى الطرفين سواء اذن
قد يكون عنه الشيء مرة ومرة لا يكون ونسبتها الى الذى يوجد والذى لا يوجد نسبة واحدة فليس
المعلول فى حالة يجب بها تأثيرها عن لا تأثيرها ولا يكون المعلول عنها عن لا يكون عنها متميزا
يتخالف به حالتاه حالة وجوده وحالة لا وجوده فليس كونها علة للوجود اولى من لا كونها
علة لوجود الشيء اولى من كونها علة لعدمه والفطرة الصحيحة حاكمة بانه لا بد من انضمام ما يزيل
التساوى والنسبة الى الممكن لا يحتاجها يتميز كونه موجدا عن لا كونه ثم ننقل الكلام الى تلك
فان كان مع انضمامها حكم الامكان باقيا لم يحصل بها الامتياز ولا الاولوية لاحد الجانبين
من الاخر واما ان يتسلسل الى غير النهاية وهو محال لانه نقض مع ذلك فاما ان يكون حكم الامكان
وتساوى النسبتين باقيا فيحتاج الى مرجح اخر فليست العلة معهما حاصلة وان كان مع انضمام
شيء سواء كان واحدا او كثيرا معنا هيئا او غير شيئا بطل حكم الامكان وصار احد الجانبين
متميزا فكان موضوع العلة بالحقيقة ليس ذاتا المفروض علة اولا ولا وجودها بما هو وجودها
بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شيء ينضم اليها اى شيء كان ارادة او شهوة او غضبا
او كيفيا طبيعيا حادثا او غير ذلك وان كان امرا خارجيا منتظرا لكون العلة علة كعدم وقوع منافى

كونه ممكن الايجاد له والايجاد بالقوة موصوف بالفعل والعدم مبدأ الوجود وبنقص ٢٢

او حصول مطر او هبوب ريح او وقوع وقت كحصول ربيع فاذا حصل ما به صارت العلة
بحيث لا يتوقف صدور المع عنها على امر اخر وجب صدوره عنها وبدونه امتنع صدوره فاذن
ما لم يجب وجود المع عن العلة لم يوجد فالعلة بالحقيقة هى التى وجب بها وجود المع ووجب
لها كونها علة فالذى يحتاج على انه امر زايد عليها فليس هو بعلة قال وهما معا فى الزمان او
الدهر او غير ذلك ولكن ليسا معا فى القياس الى حصول الوجود وذلك لان ما بحثنا ان كل علة
يجب منه وجود المع ويمتنع عدمه وكذا المع لا يمكن وجوده الا بسبب وجود ما يجب منه وجوده
فكل منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه فهما معا ان كان وجودهما فى الزمان كحركة اليد وحركة المفتاح
او كانا معا فى الدهر ان كان وجودهما فى الدهر او كانا معا فى السرمد والفرق بين هذه الثلاثة
ان نسبة المتغير الى المتغير من حيث تغيره وهو زمان او ما يشابهه ومعيته بين المتغير لا من حيث تغيره بل من حيث
ثباته او وجوده مطلقا هى المعبر عنه بالدهر كنسبة العقل الى الفلك ومعية الثابت يقال لها السرمد
وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الالفاظ الثلاثة وليس الامر كما زعم الامام الرازى
من انها الفاظ هائلة ليس فيها معان محصلة وانها جنت فى لغة المحصل يدا على الفلاسفة بعدما نقل
قولهم ان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد ان
هذا التهويل خال عن المحصل وذلك لان المعية التى بين المتغيرات كالحركة مع الزمان معية متجددة
متصرمة لتجدد وجودهما فهى نوع اخر من المعية وليست كالمعية التى هى بين الواجب جل ذكره وصفاته
فانها اللا اولية ولا كالمعية التى بين المفارق وبعض الزمان او الحركة وما فيهما فهذا الفرق
معقول محصل سواء كان بتهويل او غير تهويل وللمحصلين ان يصطلحوا فى كل معنى على تعبير مخصوص
ولا نعني ههنا بالمحصل الا دلالة العبارة على ان هذه الالفاظ ما ثبت استعمالها فى لسان
الشرع فى معان قريبة من هذه المعانى فهذه المعية بينهما فى الوجود لا ينافى كون احدهما احق بالوجود
واقدم من الاخر فانا نقول الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع وان كانا معا فى الدهر وكما
نقول تحركت اليد فتحرك المفتاح وهما معا فى الزمان ثم اعلم ان بين العلة والمعلول معية
التضايف والمتضايفان من حيث هما متضايفان لابد ان يكونا معا بالضرورة وهذه المعية
ليست منافية للتقدم والتأخر اللذين بينهما بحسب اصل الذات مع قطع النظر عما يعرضهما بحسب مفهوم
العلية والمعلولية فى الموتية المعلولية اذ العلة وجودها الاوصف العلية هى بذاتها متقدمة عليه
وكذا المتأخر والمتأخر نفس ذات المع ووجوده الا وصف معلولية فالحق ان ما هو المتقدم على شيء اخر

وليس كما فى قول الشيخ

انما تقدم عليه بحسب هذا الوصف الذي هو التقدم لانه وصف اضافي لا يوجد الا مع وصف التاخر
كما حقق انفا فكل متقدم متقدم بذاته لا بوصف والوصفان لكونهما اضافيان معان في الوجود
لا تقدم لاحدهما على الاخر قال والقائل ان يقول انه اذا كان لكل واحد منهما اذا وجد وجد الاخر
واذا رفع ارتفع الاخر فليس احدهما علة والاخر معلولا وليس احدهما اولى به [illegible] هذا الاشكال
اخلا من بين ما تحقق المعية بينهما في الوجود والعدم فانه متى وجد احدهما وجد الاخرى ومتى عدم
عدم وقد علمت ان هذه المعية [illegible] لا ينافي هذا التقدم والتاخر واما الاشتباه بين الوجود العقلي
والوجود العيني فان كلا من العلة والمعلول بحسب صورتها العلمية علة للاخر بحسبها ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون بينهما في الخارج فرق في التقدم والتاخر قال الشيخ قبل الخوض في الجواب في كل ان
قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر كلام مجمل يحتمل معان بعضها صادقة في هذا الموضع
وبعضها كاذبة والصادق منها ليس بقادح للمعترض والقادح منها غير صادق فيهمنا ان نعلم
انها لاجل الاشتراك كل من لفظ اذا ولفظ وجد بين معنيين متغايرين فالاول مشترك بين الشرطية
والظرفية والثاني مشترك بين الوجود العيني والعقلي فالمعنى الاول ان وجود كل منهما اذا
حصل يجب عنه في الوجود [illegible] في الخارج ان يحصل الاخر والمعنى الثاني ان وجود
كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الاخر والمعنى الثالث ان
وجود كل منهما اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل والمعنى الرابع ان وجود
كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او في العقل فقوله لفظ انما
في هذه المواضع مشترك مغلطة ام ابر انهما كذلك سوى كانت بنفسها او مع انضمام القرينة
قال فنقول ان الاول كاذب غير مسلم فانه لما بين اشتراك القضية المذكورة بين هذه المعاني
شرع في تبيين معانيها ليخوض بعد ذلك في دفع الاشكال من جهتها بازالة الاشتباه
فيها واعلم ان منشا كذب القضية [illegible] لا وليس هو من جهة سور الكلية فلو اهملنا او بدلت
لفظة كل منهما بلفظ احدهما لم يكونا كاذبتين بل يكون كل منهما صادقا في مادة واحدة من
العلة والمعلول بعينه دون صاحبه فان احدهما وهو العلة هو الذي اذا حصل يجب عنه
حصول الاخر الذي هو المعلول بعد ان كان ممكنا في ذاته واما المعلول فليس كذلك فالقضية
الاولى صادقة منفردة لا سيما في حق العلة دون المعلول والقضية الثانية صادقة منفردة في حق
المعلول دون العلة فانها ليست بحيث اذا وجدت كان المع قد وجد من نفسه وبعلة اخرى

وكل منهما متقدم بذاته لا بوصف

وذلك لانه لو كان كذلك لكان المع مستغنيا عن العلة فلم يجب بها وقد مر انه ما لم يجب
بسببها لم يوجد فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة شمولهما على الطرفين وكذب الاولى
بحسب جانب المعلول اذ ليس المعلول اذا وجد يجب عنه وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب
الثانية بحسب جانب العلة اذ ليس لها اذا حصلت في العقل كان المعلول حاصلا في نفسه وبعلة اخرى الا
انا لا نعني بقولنا حصلت المعنى الذي سبق وهو المراد فيما دل على نفس الوجود بل معنى اخر كما في
والارتباط والاجتماع ونحو ذلك من المعاني الاضافية فان القضا وذات العلة بوصف العلية
مثلا متاخر عن وجود المعلول وكذا معاندتهما له واجتماعهما معه فح يصدق القضية المذكورة بحسب كل
من الجانبين لان كل منهما اذا اقترن بالاخر واجتمع معه كان الاخر موجودا في نفسه مع قطع عن اضافة [illegible]
ونحوه من المعاني الاضافية واما كذب القضية الثانية من جانب المعلول كما حكم به الشيخ واستدرك عليه
الوجهين الذين ذكرهما فليس الامر عندي كذلك وبيانه يتوقف على مقدمة وهي ان الوجوب
كما يكون بالذات وبالغير فكذا يكون بالقياس الى الغير ومعنى الاول مشهور واما معنى الوجوب بالقياس
فهو عبارة عن استدعاء الغير الشيء بحسب حاله في نفس الامر ان لا يكون منفكا عن ذلك الشيء فذلك
الشيء يجب ان يكون موجودا بالقياس الى الغير وهذا الوجوب محل يوصف به العلة بالقياس الى
معلولها والمعلول من حيث كونه معلولا الى علته واحد معلولي علة واحدة بالقياس الى معلولها
الاخر واحد المتضايفين بالقياس الى الاخر فوجوب العلة بالقياس الى معلولها عبارة عن استدعاء
ذلك المع بحسب وجوب وجوده الحاصل له منها ان يكون شيء ما واجبا لها الوجود واما بنفسها او
بعلة حتى يكون هو موجودا فاذا تقرر هذا فيظهر صدق القول الثاني من جانب المع فان كل موجود
اذا وجد يقتضي ان يكون علته قد وجبت قياسا اليه لو لا هذا الوجوب لم يكن الاستدلال من وجود
المعلول الى وجود علته كما في البرهان اللمي ومن هذا القبيل الضرورة الذاتية في قولنا كل انسان
حيوان وجوب الجزء بالقياس الى الكل فان الانسان اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون الحيوان
قد حصل والانسان المحمول باعتبار الذي يكون به جزء ولا يلزم من ذلك ان يكون حصول العلة
كالحيوان من جهة المع كالانسان ولا يضر بلزوم منه ان يكون الوجود الحاصل للعلة قبل المعلول حاصلا
بسبب وجوده كما في الوجهين المذكورين ثم نحن نعلم ان قول القائل اذا وجد الانسان لا بد
ان يكون الحيوان موجودا قول يحصل مطابق للواقع سواء عقله عاقل ام لا وكذا ما يجري مجراه
وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون لمثله معنى محصل **قال** واما القسمان الاخران فالاول

منهما صحيح فانه يجوز ان يقول اذا وجدت العلة فاول هذين القسمين وهو القسم الثالث من الاحتمالات
التي ذكرت في معنى قول القائل انه اذا وجد كل منهما وجد الاخر وهو ان كل واحد من العلة والمعلول
اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل معنى صحيح لانه اذا تمثلت صورة العلة
في العقل يجب ان يتمثل فيه صورة المعلول كما في برهان اللمي لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وكذا اذا تمثلت صورة المع في العلم يلزم ان يتمثل فيه صورة العلة للعلم بانه لافتقاره وامكانه
يستدعي الحاجة الى العلة كما في برهان الانى فصدق ان كل منهما اذا حصل في العقل يجب
الاخر وذلك لا ينافي كون احدهما بخصوصه علة للاخر في الخارج على ان نحو الحصول العقلي لكل منهما
بسبب الاخر مختلف فيهما فان العلم الحاصل بالمعلول من جهة العلة علم يقيني والذي بالعكس علم
ظني وذلك لان العلة يقتضي المعلول بخصوصه والمعلول لامكانه وافتقاره يقتضي الحاجة الى علة ما لا
بالخصوص فالعلم بالعلة يؤدي الى العلم بالمعلول بعينه كما برهن عليه والعلم بالمعلول لا على القطع لا يؤدي
الى العلم اليقيني بالعلة بخصوصها بل بعلة ما فاذن التلازم بين العلة والمعلول في الحصول العقلي
انما يكون بحسب التمثل التصوري لا بحسب التصديق اليقيني واما ثاني هذين القسمين الذي هو
رابع الاحتمالات فهو ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر
في الوجود او حصل في العقل فاحد شقيه وهو الذي من جانب المعلول صادق بلا ريب لانه اذا وجد
المعلول الخارجي وحصلت صورته شهد العقل بان العلة قد حصل وجودها اولا في الخارج او في
العقل مقرونا عنه حتى حصل المعلول في الخارج وربما كان حصول العلة في العقل بعد وجود المعلول
في نفسه بعده لا بالزمان فقط بل بها وبالطبع اذ كثيرا ما يقع صورة المعلول في العقل بعد وجوده
الخارجي في الزمان وبواسطتها يحصل صورة العلة في العقل فيشهد العقل بان وجودها
قد حصل اولا باعتبار ملاحظة حال الواقع عقلا كان او خارجا وانما وقع منا التردد في
كلامه لان وجود الشيء في نفسه قد يكون في العقل وقد يكون في العين واما بحسب نفس التمثل العقلي
الحصول العقلي فكل منهما علة للاخر لانه اذا حصل في الذهن حصل الاخر واما الشق الثاني وهو الذي
من جانب العلة فلا يلزم ان يكون صادقا كما عرفت اي في القسم الثاني من الاقسام الاربعة من
عدم صدقه في جانب العلة وهو احد شقيه فلزم ما قلنا ها هنا انه لا يصدق وها هنا لا يلزم ان يصدق
لان القول هناك باعتبار الواقع وها هنا بحسب شهادة العقل ويحتمل في بعض المواضع ان يشهد العقل
من جهة حصول صورة العلة فيها طلاوة على العلاقة اللزومية بينهما ومن معلولها بان المعلول قد حصل

سابقا على هذا الوجود العلمي للعلة لكن لما لم يجب هذا في جميع المواضع فلم يلزم صدق القسم الرابع
ولاجل هذا التدقيق لم يحكم ايضا بكذب القسم الرابع من جهة كلية الشق الاخير بل حكم بكذب القسمين
الاولين قد وكذلك في جانب الرفع فانه اذا ارتفعاه اه اعلم انه كما ان وجود العلة متقدم
على رفع وذلك لتقدم فاحكام التقدم والتاخر في الجانبين سواء فكذا الشبهة وجوابها مطردان في
الوجود والعدم وحينئذ كان كلام القائل المعترض شاملا لايقاع الشبهة من الجهتين فكان على الشيخ
دفعها بحسبهما جميعا الا انه ههنا كان دفعا للشبهة في جانب الوجود والذي يذكره الان دفع الشبهة
في طرف الرفع والشبهة في قول القائل اذا ارتفع كل منهما ارتفع الاخر فليس احد الرفعين علة للاخر
اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة في نفس الامر دون الاخر والجواب ان هذا الكلام يحتمل الاقسام
الاربعة مثل ما سبق في جانب الوجود لاشتراك لفظ اذا بين الشرطية والظرفية بمعنى مع وبين رفع الوجود
العيني ورفع الوجود العلمي فنقول بعض هذه الاقسام كاذب وبعضها غير قادح كما مر وحذو النعل بالنعل
والتحقيق فيه ان وجود العلة وعدمها علة لوجود المعلول وعدمه ولذلك على ان العلة قد
حتى وجد المعلول او عدمت حتى عدم المع وذلك لان تحقق العلة من ضروريات تحقق المع وارتفاعها
وما قلنا ان للعلة وجود بالقياس الى المع وان لم يكن لها وجوب فاذا فرضنا المع تحققا او ارتفاعا
فقد فرضنا ما لابد من فرضه وهو فرض العلة وجودا او عدما حتى امكنه احدهما وهذا الامكان
ليس المراد به الامكان الذاتي الذي هو من لوازم الماهية بل الامكان الوقوعي الحاصل للشيء من جهة العلة
والمراد به العام فلا ينافي الوجوب بالغير وقوله بالقوة المراد به على الحال واطلاقها على هذا المعنى شايع في
كلامهم كما يقال العقل البسيط للباري سبحانه علم بالاشياء بالقوة يعني على الحال والحاصل ان اثبات
العلة المقتضية ورفعها سبب لاثبات المع ورفعه فليس سببا لاثبات العلة ورفعها بل ملازم كا
لها ودليل دال عليها وذلك لاجل الوجوب الذي للعلة بالقياس الى المع فوجود العلة من
ضروريات وجود المع وعدمها من ضرورياتها عدمه كما ان وجود الجزء من ضروريات وجود الكل وان لم يكن
وجوده بسبب الكل بل الامر بالعكس ولذلك يكون وجود الكل دليلا على وجود الجزء لا علة له
وكذا عدمه دليل على عدم جزء ما لا علة له قد فنقول في حل الشبهة العرض ههنا تحقيق المقام
على وجه يحل به الشبهة وان وقع دفعها بما مر من الكلام كما علم وذلك بان نبين عدم المنافاة بين المعية
في الوجود للعلة والمع وبين تقدمها عليه فهما مختلفان لا من جهة المعية بل من جهة ان وجوب وجود احدهما
بالاخر وليس وجوب وجود الاخر به فانك تقول الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع مع انهما معا

في الزمان او نحوه ووجود احدهما بالاخر لا العكس فالاختلاف بينهما من جهة اخرى لكن بقي ههنا
اشكال وهو ان القوم ذكروا في معنى الحدوث الذاتي وجهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته
يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود
تقدما بالذات فيكون محدثا فورد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق
العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن لا يصدق عليه من حيث هو انه
موجود ولا انه ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما انه لا يستحق الوجود من ذاته
لا يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان كذلك ولم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات المهية
فلم يكن للعدم تقدم ذاتي على وجوده والوجه الثاني ان كل ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده
وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من مهيته والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن
لابد ان يكون وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم
ان القديم بالذات لا مهية له كما سيجيء ذكره في الفصل الرابع من المقالة الثالثة منه ويرد عليه ايضا
ان الممكن كما ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك عدمه ايضا مستفاد من الغير فكما لا يلزم
من كون عدمه من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا مبدأ وجود الشيء ومسبوقه كيف
يكون فاقد الذات الوجود وعادما اياه وبالجملة لابد في معنى الحدوث والتأخر والبعدية
ان يكون المتأخر والحادث مسبوقا بعدم زماني او ذاتي ولا يكفي كون الوجود غير حاصل في تلك
المرتبة او في ذلك الزمان والا لكان كل ما ليس وجوده في مرتبة وجود الاخر او في زمانه
متأخرا عنه بالذات او بالزمان وان كانا متكافئين ومعا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات
عند قول الشيخ هنا ان كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
بهذه العبارة ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار
العقل لابد من ان يعتبرها اما مع وجود الغير او مع عدمه ولا يعتبرها مع احدهما لكن اذا قيست
الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود العلة لم يكن اصلا فاذن انتفى
عدم كونها وهذا معنى استحقاقها العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجردها عن
الوجود والعدم معا ولفظه لا يكون له وجود في قول الشيخ ليست بمعنى عدم الحقيقي يكون معناه انه
يثبت له لا يكون للوجود بل هي بمعنى السلب لان الفعل لا يعطف على الاسم انتهت عبارته وفيه
نظر اذ كما ان المهية الممكنة الموجودة في الخارج اعتبارين عقليين بحسب الخارج اعتبار وجودها

واعتبار نفسها من حيث هي فان الوجود هناك اثنان وان كان الوجود واحدا كما هو المقرر
عندهم من كون الكلي الطبيعي وهو المهية من حيث هي موجودا في الخارج بنفس الوجود فكذلك
المهية المعدومة معدومة بتقدم عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضا له
اعتباران عقليان بحسب الخارج وان كانا على سبيل التحليل اعتبار رفع الوجود واعتبار رفع
المهية بنحو فالعدم هناك اثنان وان كان العدم واحدا على وزان طرف الوجود ولهذا
قيل كل ممكن زوج تركيبي مطلقا من غير تخصيص بحال الوجود فقد يعلم ان تجرد الممكن عن سبب الوجود
وعن سبب العدم كليهما محال ومع كل من السببين له مرتبة خالية عنهما فكما ليس لها حال الوجود
وجود بعد العدم بعدية ذاتية فكذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية فلم
يتم معنى الحدوث الذاتي من وجود لاحق وعدم سابق اذا كان صفة للوجود او بعدم لاحق ووجود
سابق اذا كان الحدوث صفة للعدم والتحقيق في هذا المقام يتوقف على الرجوع الى ما حققناه
في كيفية اتصاف المهية بالوجود على طريقة الجمهور القائلين بكون الوجود صفة عارضة فانهم قد تحيروا
في كيفية ذلك حتى استثنى بعضهم من القاعدة الكلية القايلة بالفرعية لاتصافها بالوجود وانتقل بعضهم
من تلك القاعدة الى قاعدة الاستلزام دون الفرعية وبعضهم انكر للوجود اعتبارا سواء كان في
الخارج او في الذهن وانما موجودية الشيء عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كما في ساير المشتقات
ايضا عنده سواء كانت مبادئ لا فان الابيض عبارة عن اتحاد الشيء بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط
لا يدخل فيه معنى اخر ولذلك يعبر عنه بالفارسية بسفيد وكذا في نظايره فان مثل ذلك الاشكال
يرد في اتصاف المهية بالوجود حيث ان ثبوتها مفرع على ثبوتها فيلزم ان يكون المهية قبل وجودها بحقيقة
وبالجملة مناط تقدم الشيء على شيء اي تقدم كان في اية صفة كانت ان يكون للمتقدم وجود قبل
المتأخر وللمتأخر عدم في مرتبة المتقدم فالتقدم الزماني عبارة عن كون المتقدم حاصلا في زمان
ولم يحصل فيه المتأخر وهكذا في التقدم الذاتي فاذا كان للمهية مرتبة من الكون والوجود لم يكن
الوجود كاينا في تلك المرتبة على ان كل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر
مع المهية في اي مرتبة كانت يلزم من اعتبارها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال انها متقدمة
على الوجود سيما المطلق حتى يلزم الحدوث الذاتي لوجودها او عدمها اما التحقيق المرجوع
اليه الذي يحل به الاستحالة في كلا المقامين هو ان المهية وان كانت غير معراة في الواقع عن
الوجود وعن خلوص العدم وعلى ذلك للعقل ان يلاحظها وحدها مجردة عن كافة الوجودات

والعدمیات فیصفها بشیء منهما وهذه الملاحظة لیست بمجرد تعمل العقل واختراعه بل یکون کاذبة بل لکون کل ما هو غیر الماهیة من الصفات اذا اعتبرت معها کانت خارجة عنها زایدة علیها عارضة لها فلها فی حد نفسها ومن حیث اعتبار ذاتها بذاتها مجردة عن ما عداها لکن هذا التجرد ایضا نحو من انحاء وجود الشیء لا بتعمل العقل فلها باعتبار هذه الملاحظة الذی هو خلوها عن کل الوجودات ضرب من الوجود کما ان تعری الهیولی عن جمیع انحاء الفعلیات بحسب جوهرذاتها ضرب من الفعلیة ککونها بالقوة فی ذاتها الذی یوجب بعدیتها علی کل هیئة وصورة ومقابلاتها تقدم العلة القابلة علی المقبول مع ان القابل بما هو قابل یجب ان یکون ذاته موجودة قبل المقبول فهذا وجه ذلك لا ان یقال ان قوة الوجودات فیها ضرب من الوجود والفعلیة لانها جوهر ضعیف الوجود فی غایة فهکذا حال الماهیة بالقیاس الی مطلق الوجود فان الکلی الطبیعی نحو وجودها بالذات التی تنسب الیه فی ذاته لیس بموجود مما انبتناه فاعلم ذلك فانه مسالة دقیق عجیب فصل ومما یشکل ههنا امر القوة والفعل وان ایهما اقدم وایهما اشد تاخرا فان معرفة ذلك من المهمات اعلم ان البحث عن احوال القوة والفعل وان ایهما اقدم فی التحقیق من المباحث المهمة فی العلم الاعلی المناسبة للفلسفة الاولی بوجوه الاول ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم لا یقع الا ههنا الثانی ان القوة کالمادة والفعل کالصورة فالبحث عنهما کالبحث عن المادة والصورة مما یجب الاعتناء به والاهتمام لما الثالث ان القوة تشابه الامکان الذاتی الذی هو من احوال الماهیة من حیث انها لا ان مرجعها الامکان الاستعدادی الذی هو حال المادة الموجودة والفعلیة تشابه الوجوب فیلیق البحث عنهما فی هذا العلم الرابع ان معرفة ایهما اقدم من الآخر وتحقیق ذلك شدید المناسبة لمباحث التقدم والتاخر فیها یظهر بعض اقسام التقدم والتاخر زیادة ظهور وانکشاف اذ لکل منهما نوع تاخر علی الآخر فان للقوة تقدما علی الفعل فی الزمانیات بالزمان وبالطبع وللفعل تقدما علیها مطلقا بالشرف والکمال وبالذات والحقیقة کما ستعرف لکنه فی جمیع ذلك فصل فی القوة والفعل والقدرة واثبات المادة لکل متکون ونرید ان نذکر فی هذا الفصل والاسماء التی تطلق علیها هذه اللفظة بالاشتراك والحقیقة والمجاز والاشتقاقات الواقعة بعضها الی بعض فی اطلاقها ثم نبین ان القدرة التی هی ضرب من القوة باصل الفعل فلیس من شرطها ان لا یکون لا فیما من شانه ان یفعل تارة ولا یفعل اخری بل الذی تسمیه بعض الناس قدرة ولکن

لا یتغیر مشیته وفعله وارادته اخری بان یسمی قادرا اذا کانت ارادته مسببا للفعل سواء کانت عین ذاته او زایدا علیه بل هو احری واولی بان یسمی قادرا مختارا من الذی یختار لا لذاته بل لداع خارجی کما هو مذهب المتکلمین او لا لداع خارجی کما هو مذهب بعض المتکلمین او لا لداع اصلا بل علی وجه الجزاف کما راه اخرون وانمنی الاشاعرة وذلك لان اختیار وجود الفعل ممن لم یتعین اختیاره علی وجه نظیر العدم بالکلیة وقت خاص بعد ثم یبین ان القوی التی هی مبادی الحرکات فی الافعال منها ما هی تامة الفعل ومنها ما هی غیرها فالقوی الفعلیة اذا کانت مقرونة بالتخیل کما فی الحیوان او بالنطق کما فی الانسان کانت غیر تامة القدرة بل تحتاج الی انضمام داع او صارف خارجین حتی تتم فی فعلها ولهذا یتعلق بکلا الطرفین فیصدر عن قوة واحدة الحرکة والسکون ویدرك بقوة واحدة الانسان واللاانسان ویتوهم بوهم واحد اللذة والالم ویقع مبادی الانفعالات قد یکون تامة وقد یکون ناقصة وقد یکون قریبة وقد یکون بعیدة وکلما کانت انقص وابعد کان المقوی بها علیه اکثر وابعد الهوی الانفعالیة هی الهیولی الاولی ولذلك یقوی علی الاشیاء لانها بذاتها کما ان الباری تعالی یفعل اشیاء غیر متناهیة ثم یذکر ان من القوی الفعلیة والانفعالیة ما یحصل بالطبع ومنها ما یحصل بالصناعة ومنها ما یحصل بالاتفاق ویذکر الفرق بین هذه الاصناف ثم یبطل مذهب من یری من المتکلمین وقفا لطایفة من الاقدمین ان القوة لا یکون الا مع الفعل ویسفه رأیهم ویبین علی فساد قولهم ثم یبین ان القوة علی الشیء ای امکان وجوده بعد ما لم یکن لا یمکن ان یکون جوهرا قائما بذاته بل یجب ان یکون قائما بموضوع لا یتعلق ما بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق العرض بموضوعه والصورة بمادتها والمرکب بجزئه والنفس ببدنه ویفصل القول فی ذلك ثم یرجع ویقول قولا مجملا ان کل حادث بعد ما لم یکن لا بد ان تسبقه مادة ویبین هو علیه ثم عطف الی ابطال مذهب من یری ان القوة علی الاطلاق متقدمة علی الفعل کما ذهب الیه طایفة من حکماء القدماء وما یلزم ذلك من جعل المبدأ الاول شیئا ناقصا جنسیا کالظلمة او الهبا ونحوه او شیئا لا یتناهی فصل ان لفظ القوة وما یراد فیها قد وضعت اولا للمعنی الموجود فی الحیوان الذی به یمکنه ان یکون مصدرا للافعال شاقة من باب الحرکات لا من باب التحریکات لیست بالاکثر من الوجود عن نوعه سواء کانت بحسبها الکیفیة فی شیء
اعلم ان مفهوم القوة یقال بالاشتراك الاسمی علی امور کثیرة ویقع فیها بعقول کثیرة وکیفما وضعت اولا ما وضعت للمعنی الموجود فی الحیوان الذی به یمکنه ان یکون مصدرا للافعال

في مبدء والعرض ... ذكر الكل الغير

بالعالم ومنها

خسبا

اول

بجب الكية او بجب

ضد هذا المعنى الضعف وكان زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة التي هي احدى
الكيفيات النفسانية والملكات الحيوانية المفسرة بكون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشاء
لم يفعل وضدها العجز بل نقول ان القوة بالمعنى الاول مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة
التي للحيوان واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة فجعلت القوة للمعنى الذي لا ينفعل
لاجله وبسببه الشيء بسهولة فان المزاول للحركات الكثيرة ومباشر الافعال الشاقة ان حظ (?)
الانفعال والحق ضعفه وبرز ضار انفعاله والالم العارض له منها مما يصده عن تمام
فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة والانفعال الظاهر المحسوس دليلا على الضعف
واذا ثبت ذلك فنقول ان الجمهور نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ فسموا القدرة قوة والى
ذلك اللازم فسموا اللاانفعال قوة ثم نقول ان القوة بهذا المعنى لها وصف عام كالجنس
لهما ولها لازم ايضا اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان
لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل ولا صدوره عنه في محل
الامكان فكان الامكان لوقوعه لازما لوجوده واذا ثبت ذلك نقلوا اسم القوة تارة الى
ذلك الجنس فاطلق الفلاسفة فاطلقوا لفظ القوة على كل صفة وحالة في شيء مؤثرة في الغير من
حيث هو غير سواء كانت جوهرا او عرضا وكانت معها ارادة او لم يكن حتى انهم سموا الحرارة
قوة من حيث انها مؤثرة في غيرها وكذا الطبيعة وغيرها بالحركات القسرية والنفس اذا كانت
عالجت نفسها في الامراض النفسانية او تخصها او غير شخصها في الامراض البدنية يسمى كلها قوة لان
كلا منهما مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر حتى اذا كان مبدأ التغير منزلة نفسه لاختلاف
شيئان مختلفان بوجه من الوجوه الكثيرة للذات كما في بعض هذه الامثلة لم يكن في ذلك الامر
هو ونفسه شيء واحد بالذات بل هو ونفسه من الحيثيات التقييدية ولا يكفي ههنا اختلاف الحيثيات
التعليلية فالنفس مثلا اذا صارت مبدأ المعالجة نفسها فهي بما لها ملكة العلاج اعني الصنع
العملية الراسخة معالجة وبما لها قوة القبول لها لانفعال مستعجلة اي ليست من حيث هي مرقابل العلاج
مبدأ التدبير من حيث هي غيره فكان ههنا شيئين متفرقين في جزئين لها شيء له قوة ان ينفعل و
كذلك المحرك بطبعه شيئان صورة ومادة فهو فهو المحرك بصورته والمحرك بمادته وتارة
نقلوا اسمها الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي
الى العلاصف حيث وجد والشيء الذي له القوة بالمعنى المشهور الاعم سواء كانت قدرة او شابه (?)

فيه قوة او عرضا او طبيعية او صورة او نفسا نباتية او حيوانية او نفسانية فاعلة لشيء او منفعلة عن
شيء ليس من شرطها ان يكون بالفعل مبدأ فعل او انفعال بل لها من حيث هي قوة على الاطلاق
ان يفعل وان لا يفعل ان كانت قوة على الانفعال نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء
الذي وجوده في حد الامكان بحسب الواقع موجودا بالقوة وهو المعدوم المترقب وجوده وهذا
الامكان ليس صفة له لانه غير موجود بعد بل للمتعلقة فسموا امكان قبول القابل للانفعال قوة
انفعالية ثم سموا حصول المترقب وجوده فعلا وان لم يكن فعلا مشتقا بل اللاانفعال بل الاعم منهما
المقابل للقوة بمعنى الامكان مثل الحركة والتشكل والشهود والانقطاع والاتحاد ونسبة الفعل بهذا المعنى
نسبة التمام الى النقص فانه لما كان الموضوع الاول لاسم القوة فعلا ههنا لما سموا الامر الذي يتعلق
به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل لان فيما سبق ذلك الذي سموه او لا فعلا الى المسمى قديما
قوة فهذه المشتبه سموا الحصول فعلا سواء كان فعلا او انفعالا ثم اعلم ان هذا الامكان يشارك
الامكان الذاتي الحاصل في المبدع والكاين في المفارق والمادي في ان كلا منهما عبارة عن
لا ضرورة الوجود والعدم ويفارقه في ان ذلك بحسب الجهة المأخوذة فيهما من حيث هي هي ومنشأها
نفس تلك الماهية وهذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب كيفية الاستعداد التي بها تتفاوت قوته
وبعده الى حصوله لكماله الوجودي فللامكان بهذا المعنى حظ من الوجود كالاعدام بعض الملكات التي
من شان الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون اطلاق الامكان على الذاتي والاستعدادي
بمحض الاشتراك اللفظي حتى يلزم ان لا يتم البرهان الذي على ان كل حادث له مادة حاملة لامكان وجوده
على ما زعمه صاحب الاشراق ومتابعوه فان الامكان المذكور في الترديد الواقع في ذلك البرهان من ان الحادث
قبل وجوده اما ممكن او ممتنع او واجب ليس الا بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع لكن التحقيق
يلزم ان يكون مصححا او مطابقا لامر وجودي لما يحقق من المخصصات المكانية والزمانية والاحوال الشخصية
منه او مما يناسب اطلاق القوة على هذا المعنى ان المهندسين وهم الباحثون عن احوال الكميات القارة من الخط
والسطح والجسم المقداري لما وجدوا بعض الخطوط المستقيمة من شانه ان يكون له مربع مخصوص على مساحة معينة
وبعضها ليس من شانه ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى المقوى عليه لكونه امرا ممكنا له بالقوة سيما عند من
اعتقد ان حدوث المربع انما يكون بحركة احد اضلاعه على مثل ذلك الضلع ثم انك اذا عرفت القوة
باي معنى كانت عليه عرفت القوى بذلك المعنى وعرفت ما يقابله وغيره فغير القوى اما الضعيف واما
العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما الخط الذي لا يكون ضلعا لمقدار سطحي

بريع مفروض فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه وخواصه فيما مضى واما القوة
بمعنى ضد الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه واما القوة بمعنى الشدة فكما
انه في نفس الوجود على الاطلاق او في وجود الكيفية عند اتباع المشائين واما القوة بمعنى الصفة
المؤثرة في الغير فلا تنحصر في مقولة بل تحتها انواع مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ
في بيان اقسامها واما القوة بمعنى القدرة فالمشهور انها من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات
الانفس الشاملة للجبلة والحيوان بما هي حيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها
ويكون ذلك انما يريد بها الحالة الامكانية التي بحسبها اصدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع
وهي بهذا المعنى لا توجد في الباري جل ذكره وضرب من الملائكة وهم المفارقون عن المادة الجسمية
بالكلية وهي المعنى الذي يصح اطلاقه عليه وعلى غيره هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
سواء شاء ففعل او لم يشأ فلم يفعل وسواء كانت المشية دائمة ام لا وسواء كانت عين ذات الفاعل
او زائدة عليه فيكون مرجعها الى نحو من الوجود اعم من ان يكون واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا وكل من
القياس بل الثاني الذي هو الاعم نوع اضافي من القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير بما هو والمراد
بالصفة هيهنا الوصف العنوانى سواء كان صفة للشيء او جزء له او صفة زائدة عليه والشيخ بصدد بيان هذا
النوع من القوة الذي هو القدرة مطلقا وتحقيق معناه ويجب قبل الشروع في توضيح ما هو بصدده
من بيان القدرة نتكلم في معنى القوة بالمعنى الاعم ثم في اقسامها فنقول مبدأ التغير من آخر من حيث انه آخر
انما وجب ان يكون من آخر في آخر لان الشيء الواحد لو فعل في نفسه لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا
وذلك ممتنع وايضا لا شبهة في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير لا انه لو كان مبدأ الشوق
صفة في نفسه لم ينفك تلك الصفة ما دام هو موجود او متى كان كذلك لم يكن متغيرا في تلك الصفة
فعلنا ان مبدأ التغير لا بد وان يكون غيره واما تقسيمها فهو ان يقول القوة اما ان يصدر عنها
فعل واحدا وافعال مختلفة وكلا القسمين ينقسمان على قسمين آخرين فانها اما ان يكون لها بذلك
الفعل شعور او لا فيحصل من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد
من غير ان يكون صورة مقومة واما ان يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام
البسيطة يسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون في الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية وذلك
المركب مثل الطبيعة المبردة التي للافيون والمسخنة التي في الفرفيون واما ان يكون عرضا فذلك
مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها

شعور بها فذلك هي القوة النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنن واحد
مع الشعور به لذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية سواء كانت في الفلك او في الكواكب القسم الرابع
القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القوة النفسانية الموجودة
في الحيوانات الارضية فهذه ذكر اقسام القوة وحدودها وموضوعاتها واعلم ان الصورة النوعية
قد يطلق على طبايع البسايط كما يطلق الطبيعة على كل صورة نوعية وكذا يطلق الصورة
على النفس ايضا والكل صحيح كل منها باعتبار وبنظر مما ذكرنا ان القوة ليست مقولة على ما تحتها قول الجنس
لان بعضها صورة جوهرية وبعضها اعراض من باب الكيف ولا يمكن ان يكون اقسام الصور الجوهرية
والاعراض الكيفية مندرجة تحت جنس واحد وانما هي من اقسام الموجود بما هو موجود والمرجع الى
المعنى **قال** وقد يشكل من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها تظن انها لا يكون موجودة
الا ... اعلم ان جماعة من المتكلمين ومن يجري مجراهم ويريدون ان ينظروا في العقليات نظرهم في
المحقات لم يبعد طورهم عن طور الاوهام العامية والمدارك الجمهورية ثم لما سمعوا ان الباري
جل ذكره عالم قادر مريد ولم يعلموا من العلم الا صفة عارضة ولا من القدرة الا كيفية بها تمكن الحيوان
من الفعل والترك ولا يكفي تلك الصفة في صدور احد الطرفين ما لم ينضم اليها شيء آخر منه مرجح
من داع او قاسر وقاهر نفي القوة والامكان اشبههما بالفعل والحصول فالذي يفعل دائما
ولا يتغير فعله لا يسمونه قادرا وان كانت فاعليته بعلم وشعور كما ان الوجود الذي لا تفعل ذاته لا يسمونه
عالما لان العلم عندهم اضافة بين شيئين يسمى احدهما عالما والآخر معلوما والشيخ اراد ان
ينقض مذهبهم المنبعث مما من ادراك المحسوسات اولا ومن تداولات الالفاظ من طريقهم اما الاول فانهم
لما راوا قدرة الانسان الذي هو اكمل الحيوانات متحققة بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده
كالسكون فيفعله ولا يريده فيتركه ظنوا ان كل قادر كذلك فمنعوا وجود قادر يفعل دائما وهذا
القياس باطل فان مناط القدرة في الانسان ليس ان يفعل بعض الاوقات ودائما بل بان كان الله
خالقا يجوز ان يفعل بها ما يريده سواء اراد ففعل او لم يرد فلم يفعل وسواء اراد دائما او لا فمن فعل
شيئا دائما بارادة دائمة فكان قادرا عليه لا محالة واما الثاني فانهم لما وجدوا انهم يقولون
في تفسير القادر انه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل توهموا ان من لا يتحقق فيه هذه القضية
ان يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد لا دلالة لاكثر هذه الالفاظ
على ما ادعوه فان الذي يفعل دائما فقط ان كان يفعل من غير ان يشاء ويريد فصدق انه ليس بقادر

فلا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى وانما له قوة بنوع اخر كطبع او قسر او تسخير وغير ذلك وان
كان مبدا فعله شعور وارادة سوا كان كليا او وهميا او عقليا عقلا زائدا على الذات او عقلا
هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل وسوا كان العلم والارادة زائدا غير متغير واما الفاعل بهما
او لزومها سيجعل الانفكاك والتغير فانه في جميع هذه الاقسام قادر يفعل بقدرة وارادة ما يفعل
ويكون المقصود يعني قولنا اذا شاء فعل واذا لم يشاء لم يفعل فان كلي هاتين القضيتين كذا جليين في
تفسير القدرة وتحديدها شرطيتان والشرطية لا يتعلق صدقها وصحتها بان يكون شطراها صادقين
ولا ايضا ان يكون احدهما صادقا فان يصح ان يكون كلا الجزئين كاذبين كقولنا لو كان الانسان كليا
لكان يحرك في الجو وقولنا لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن دراكا وكقولك لو اراد الباري
الظلم لفعل ولو لم يرد الجنا والعالم لم يفعل فالمقدم والتالي جميعا في هذه القضايا
الاربع كاذبان ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة الشرطية كما يقال
لو كان الانسان طائرا لكان حيوانا وليس ايضا يتوقف صدق القول الشرطي هنا على استثناء
صدق حملي فان ليس يلزم من صدق قولنا ان شاء فعل انه شاء حتى يصح هذه القضية ولا ايضا
يلزم من صدق قولنا ان لم يشاء لم يفعل انه لم يشاء فيصح بهذه القضية القدرة وان خلت
عن الاستثناء تعين المقدم فيهما فكذب المقدم في احديهما لا يوجب كذبها فليس ان كذب
قولنا انه لا يشاء كما عند الفلاسفة يلزم كذب قولنا واذا لم يشاء لم يفعل لما علمت فان كان
لا ينبغي للشارع من الفلاسفة والمتاخرين في اثبات قدرة الله تعالى لانهما جميعا متفقين
في تحقق هذا القول الشرطي الواقع في تحديد القدرة فكون المقدم في احدى القضيتين صادقا
متحققا بل واجب التحقق ولاجل الصدق الحصول في الاخرى كاذبا غير متحقق بل ممتنع التحقق
في حقه تعالى عند الفلاسفة وعند المتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا تنازع في شيء
خارج عن حد القدرة ومعناها وذلك نزاع في قدم العالم وحدوثه ثانيا وعلى افهام الجمهور
وان كان لنا بحث عندنا امر اخر ستقف عليه هو ثبوت الارادة القديمة لا تمتنع حدوث
العالم وتجدد وجوده وتاخره على وجه لا يفوقوا بين الحكمة وآراء الحكماء الالهيين و
ليس هيهنا موضع بيانه وبالجملة القدرة ايضا تختص بتعلق بالمشية لكن مشيته لا ولا فعل
يستحيل ان يعبا بالامكان وليس هنا لحيثية امكانية ولا صفة زائدة ولا ازواع تحصيل قدرة لا
ولا جهة ولا اجزاف تعالى بل هناك وجوب فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة ووجود محض

بلا جهل ولا تقصير فالقدرة هناك تامة كاملة لا يتعلق بامر خارج من انبعاث داعية وشوق او
زوال مانع او حضور معاون وصلوح وقت وحصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها
نفس القوة بمعنى الامكان فان القادر منا يحتاج في قدرته المتساوي طرفي الفعل والترك الى سببها
الى مرجح زائد على ذات القادر وقدرته يتعلق به ارادة الموجب لقدرته من الدواعي والاسباب المختلفة
والاغراض المتلاحقة وذلك مثل الالة لحاجة الكاتب في اختيار كتابته الى العلم والتصور والارادة الى
المتحرك والقابل لحاجتهما الى القرطاس والحبر او الكاغذ والمعاون لحاجة النشار الى وجود منشار
اخر يتم بهما ارادة الفعل الذي هو النشر وصلوح الوقت لحاجة متخذ الاديم الى وقت الصيف
او وجود مقتض لحاجة مريد الاكل والجماع الى شهوة البطن والفرج او زوال المانع لحاجة مريد
الحركة في الحبس الى زوال القيد وما يجري مجرى هذه الدواعي والاسباب فمن لم يعرف قدرة الله
الاعلى ذلك التنزيه فقد وقع في التجسيم والتشبيه تعالى عما يقول المجسمة علوا كبيرا والمعطلة فان قلت فما القول
في القدرة اذا اعتبر كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل ومقابله جميعا والباري جل اسمه لا يصح منه حصول
الطرفين فكيف يجوز اطلاق القادر بهذا المعنى عليه تعالى قلنا بهذه الصحة والامكان بالنظر الى
نفس صفة القدرة لا بما في الوجوب بالنظر صفة الارادة والعلم الداعيين الى ايجاد العالم وان
كانت صفاته تعالى كلها متحدة في الوجود كما ان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال
ونسبة الشي الى تأكده فكذلك نسبة بعض الصفات الى البعض فمبداية القدرة لصدور الموجودات
مبداية بالامكان ومبداية العلم والارادة بالوجوب ولا منافاة بينهما فاعلم ذلك فانه دقيق
غامض فائدة وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها قوى تقارن النطق
والتخيل فانها لكادات بريد تقسيم القوة الفاعلية التي هي اعم من القدرة الى التامة والناقصة
وكذا القوة الانفعالية لينبه بها ليظهر ان القدرة صادق في كثير من ذوات القدرة ناقصة في الفاعل
والنا ثم بان يقال ان هذه القوى التي هي في عالمنا هذا مبادي الحركات والافاعيل التي
هي بعض من اسباب الحركات والافعال لان بعضها قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها ليس كذلك
والمراد بالنطق الادراك العقلي الحاصل بالفكر او بغيره على وجه التجدد والحدوث والتخيل الاعم
الادراك الجزئي الباطني الحادث عقيب الاحساس او الاحتراز وهذان الادراكان لا يوجدان
في المبادي العالية لانه معها قادرا كانها لا يتعلق بالشيء وضده وكذا معها على سبيل احدى قبليات
ادراكاتها كمبادي افعالها لا يتعلق بالطرفين وذلك بخلاف قوانا العقلية الادراكية فهي تعلم

بقوة واحدة عقلية للإنسان وللإنسان وبعد إنسانيتهم واحدا أي للذة والألم ويفعل بقدرة
واحدة الحركة والسكون فظهر أن قوانا الفعلية وكذا الإدراكية ليست تامة كلها مبادئ
ناقصة ليس شيء منها كالمبادئ العالية ولا يبعد أن في الجواهر المفارقة مبدأ الفعل ومبدأ
الإدراك كلاهما قوة واحدة كالواجب جل ذكره حيث إن علمه وقدرته شيء واحد وكذا العكس
بعينها معقولة ذاته وبالعكس سيجيء تحقيقه وقد للغير متصور في النفوس الفلكية لأنه حيث
أن مبدأ فعلها كأنه مبدأ إدراكها ولهذا قال والتي في القوى الفعلية التي تقارن النطق
والتخيل تجانس النطق والتخيل فإن الإرادة والقدرة النطقيتين من جنس الإدراك النطقي
فالتابع للاعتقاد العقلي إرادة عقلية يتم بها قدرة عقلية يترتب عليها ما يناسبها من الأفعال
كفعل الخيرات والعبادات العقلية ووضع الشرائع والنواميس الإلهية وتدبير المدن والسياسات
المدنية والإرادة من جنس التخيل الوهمي والذي يترتب عليها من الأفعال ما يناسبها كقضاء
الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والتشفي من العدو وبالجملة إذا صدر عن الإنسان أو
من الحيوان فعل بالقدرة ولا بد هنا أولا من تصور ذلك الفعل تصورا من جنسه ومن تصديق
اعتقادا عقليا أو وهميا ثم ما ينبعث عن أحدهما من إرادة أو شوق حيواني ثم مع ذلك لا بد من زيادة
تأكد وإجماع فإن كلا من الإرادة والشوق الحيواني قابلان للشدة والضعف فلا يكفي في انبعاث
القدرة أصل الإرادة المميلة إياها إلى أحد الطرفين ما لم يبلغ حد الجزم ولا الشوق الناقص
إليه ما لم يشتد فإذا تمت الإرادة المتعلقة بفعل لزم صدوره من غير تخلف بالضرورة وكذا
الشوق الحيواني إذا اشتد وقع الفعل المتعلق به إذا لم يكن مانع من خارج أو داخل فإن الإنسان
كالمريض الصالح ربما يشتد شوقه إلى فعل شهواني فينصرف عنه ولا يريده لوجود مانع داخلي
وصارف باطني من عقل أو شرع فعلم من هذا أن الإرادة الجازمة لا يمكن أن يتخلف عنه
الفعل بخلاف الشوق الشديد لأنه غير الإرادة الإنسانية وفيما هو فوقها فإن الشوق في الحيوان
بما هو حيوان من جنس القوى الفعلية كما أن الوهم فيه من جنس القوى الإدراكية وأما في الحيوان الناطق بما
هو حيوان ناطق من جنسها بعد العقل العملي الإرادة وبعدها الشوق المنبعث إلى الشهوة
والغضب وبعده القدرة المباشرة للفعل وهو تحريك العضلات وليس في كل فعل
الإنسان ما يحتاج فيه إلى توسط شوق حيواني بل ذلك في أفعاله الشهوية والغضبية فتأمل
فيما ذكرناه فإن بعض المتأخرين المشهورين كالمحققين والمحقق وقع في الخبط والغلط فظن أن

الإرادة لا تكون إلا بعد الشوق نظرا إلى ظاهر قول الحكماء أن الشوق معدود في مبادئ الأفعال
الحيوانية ولم يحصل ما حصلناه من أن الإرادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة إذا علمت هذا
فاعلم أن هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل إذا خليت وأنفسها فهي ناقصة تحتاج في كونها مبدأ إلى استعداد
آخر فإنها إذا صادفت مقرونة إما بإرادة تنبعث عن اعتقاد ورأي عقلي تابع لتصور عقلي
أو فكر إذا كان الاعتقاد بديهيا أو لفكرة عقلية كان إرادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل
أو شهواني وغضبي فإذا اقترنت بها تمت الإرادة الجازمة المسماة بالإجماع لا الميل فقط أو اقترنت
بها شوق شديد شهوي وغضبي ولم يكن هناك إرادة أخرى تخالفه فحينئذ يصير موجبة لتحريك الأعضاء
الأدوية والعضلات والرباطات كأنها قبل هذا الانضمام والاقتران بمنزلة القوة والإمكان
ثم صارت بمنزلة الفعل والوجوب وقد مر سابقا أن العلة ما لم تصر علة بالوجوب لا
لم تصر علة بالفعل وكذا ما لم يصر المعلول واجبا بها لم يوجد عنها بالفعل فما دامت الإرادة وما يجري
مجراها ضعيفة ومعارضة مقهورة لم يوجد الفعل عن الأفعال المختار ومثال ذلك أنا إذا تصورنا
شيئا لذيذا صدقنا وجدنا من أنفسنا طبعا وميلا قويا إليه فربما لا يعارضنا داع إلى الكف
عنه أصلا ولا لأجل التردد بما يقبل الروية فنجد أن المصلحة في تركه فنجد فينا ميلا آخر مقابلا للميل الأول
داعيا إلى خلافه وربما غلب علينا هذا الميل الآخر فكففنا عنه وعاد الميل بحاله من غير تبدل كالمتقي
المتكلف المتوقي عما يشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء كالزاهد المتكلف للشهوة في اللذات المحرمة
وربما غلب الميل الأول فنشرع في الفعل مع علمنا بما تقتضيه الروية من المصلحة فيكف النفس عنه كالمنهمك
الذي يحمله الحرص على أكل ما يعلم مضرته ولشبه الغالب من الميلين في باب القوى المحركة لحكم العقل
والحكم الوهمي في باب القوى المدركة وبالجملة تحقق فيها ميلان متغايران نوعا والفعل قد يترتب على
كل منهما دون الآخر سواء وجد الآخر أو لم يوجد أصلا كالأكل لما لا تشتهيه والمخيف عنه بل يكون
لذيذا أو كشفا لما فيه من المصلحة كالأكل لما يخاف عنه من الدواء البشع للمصلحة فالفعل فيهما يترتب
على الميل الأول دون الميل المخالف وجد أو لم يوجد كالأكل بشهوة مع ذهول عن ملاحظة المصلحة أو معها
لكن كانت مغلوبة كما مر من مثال المنهوم فالفعل على الميل الحيواني دون الإرادة النفسانية ثم
لا شك أن ترتب الفعل على أحدهما مع تحقق الآخر لا يتصور مع تساويهما بل إنما يكون للغالب فإنهما
في معنى التحضيض على إطاعة القوة المحركة فما دام تساويهما وقع الاحتياج إلى الترجيح بأعمال الروية
وغيرها فتحقق من جميع ما ذكر أن هذه القوى والقدرة المقارنة للنطق والخيال ليست في نفسها و

لا بانفرادها تامة التاثير ولا يجب من وجودها وحضور منفعلها كالبدن وحوه وقوعه منها
بالنسبة الى ان يتحقق وجود الاثر منها وبين الحال انها بعد قوة محضة لا قدرة بالفعل ولو كان شيء
من هذه القوى الفعلية بانفراده مما يجب عنه اذا فعلت بما هي الفعل لكان ما دام وجوده فاعلا
لجميع ما له ان يفعل وفاعلا بمتضادين وما بينهما من المتوسطات والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم فثبت
انها انما كانت فاعلة بالفعل اذا صارت كما قلنا من انضمام الارادة الجازمة او الشوق الغالب
قال وأما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل فانها اذا لاقت القوة المنفعلة ان
يفعل وليس هنا لك ارادة واختيار منتظرة لما ذكر القوى الفعالة المقارنة للادراك التجدد
واحكامها من انها غير تامة الفاعلية ولا واجب الفعل والقصد وانها لا يكفي حضورها وحضور
متعلقها وحصول النسبة التي بها يفعل حين يفعل فيه بهما والا لفعلت الاضداد والمتوسطات
بينها بالفعل وهو محال بل اذا انضمت اليها الارادة الجازمة وما يجري مجراها وغير ذلك من
الاحكام شرع في القوى الفعالة الغير المقارنة للادراك الحيواني واحوالها من جملة احوالها انها
اذا صادفت المادة القابلة والقوة المنفعلة يجب عندها الفعل وليس هناك حالة منتظرة من
ارادة او شوق ولا امر آخر اما الاول فلان الكلام فيما لا ارادة فيه واما الثاني فلان المفروض
ان المادة المهيأة حاضرة فان كان هناك امر منتظر فيكون طبعا منتظرا فقط والمجموع
المركب منه ومن ما حصل ولا يكون الثاني على هذا التقدير جزءا مما هو الفاعل بالحقيقة الذي
وجب وجود الفعل عنه تحققه ويكون نحو نظير الارادة الجازمة المنتظرة في ان كلا منهما جزء
جزء لما هو المبدأ للفعل والذي حصل من قبل وهو الجزء الآخر مبدأ بالقوة لكن الفرق بين
الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر والآخر عرض واحدهما تابع للعلم و
الادراك دون الآخر وقابل للشدة والضعف ونحوه قال والقوة الانفعالية ايضا التي تجب
اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال فيه منه الايتناه لما ذكر احوال القوى الفعلية تعقبهما
وان كلا منهما يكون مبدأ بالقوة ومبدأ بالفعل ويكون مبدأ ناقصا بعيدة ومبدأ تاما قريبا شرع في احوال
القوى الانفعالية لتجري ايضا منها تامة ومنها ناقصة التامة هي التي اذا صادفتها القوة الفاعلية
يحدث فيها الانفعال بالفعل والناقصة ما لا يكون كذلك وهي تحتاج الى قوة انفعالية
كالقوة الفعلية قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وقد يكون
بالفعل وقد يكون بالقوة مثال البعيدة الناقصة القوة التي في الصبي بالقياس الى قبول [illegible]

انا فعلت فيه فعلت بها فيه

لم يكن ما فرضناه مبدأ ابدا بل الهيئة بالحقيقة ذلك الطبع المنتظر

فاعلية القوة قبل الانفعال حتى يتهيأ بالانفعال لحدوث الانفعال حيث كونها قوة انفعالية لحكم بالقوة لا بالانفعال لانها بعيدة الانفعال والاولة قبل القوة

ومثال القريبة قوة الجنين في قوة الصبي لان يصير رجلا فان المني والجنين والصبي كل منهما قوة
ان يصير رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج قبل ان تفعل فيه القوة الفعلية المحركة الى رجليه من
قوى مختلفة يصير بها بحركات المادة المنوية بعضها الى الجنينية بعضها الى الصورة التي في الجنين
يحتاج لبعض تلك القوى السابقة واما التي في الصبي المراهق فلا يحتاج الى فاعل آخر غير فاعل الى
ذي الحقيقة هذه القوة هي القوة الانفعالية لانه لان يصير الشيء رجلا بالفعل والتي قبلها هي قوة القوة
وامكان الامكان فان الامكان ايضا قد يكون حاصلا بالفعل الشيء بالفعل والوجوب وقد يكون
له بالقوة والامكان فالمني مثلا ليس يمكن له بالفعل ان يصير انسانا بل في ذلك يمكن له بالامكان
وقد لا يكون بالفعل ولا بالامكان كالحجر والشجر والبصر فان كلا منهما يمتنع ان يصير انسانا لا
ولا امكان امكانه واعلم ان جهة الانفعالية تغاير جهة القوة الفعلية فان جهة القوة الفعلية هي جهة الوجود
والتحصيل وجهة القوة الانفعالية هي العدم والابهام لا كل عدم بل عدم شيء عن الشيء من شأنه ان يوجد له فكل
ما فيه قوة امر فلا بد فيه تركيب من امرين يكون احدهما بالفعل وبالآخر بالقوة وكل مركب ينتهي الى
بسيط ولا سيما الى التام لا بد في الوجود من امر يكون فعليته بحسب قوته فيكون فيه قوة جميع الاشياء
كما لا بد في الوجود من امر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم والفعل بلا قوة وبذلك يثبت وجود الهيولى
الاولى ووجود المبدأ الاول تعالى وهما في حاشيتي الوجود المطلق فالاول فاعل للكل لكونه في كل شيء بالفعل
ولكل شيء بل هو كل الاشياء بالفعل والهيولى قابلة للكل لانها في ذاتها فاقدة الكل ولهذا امكان الكل
مصحح لها ليحصل لها في فعل صورة بعدها عن قبول صورة غيرها وبحسب في ذلك الصورة من العدم
والنقص يصير مبدأ لاستعداد قبول صورة اشرف واكمل منها مثلا اذا تصورت الهيولى بصورة
المني فمن جهة كون تلك الصورة امرا وجوديا بالفعل يعوقها عن قبول صورة اخرى من الصورة الجمادية
وغيرها ومن جهة كونها ناقصة الجمادية عن فعلية الوجود تصير معدة لها بقبول صورة اخرى فوقها
وهكذا الى ان تبلغ في الكمال الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم في الحكمة والمعرفة
يحتاج الى خوض شديد وتعمق تام مع ذهن ثاقب وقريحة لطيفة والجمهور في غفلة عن بعض من ذكر
والحاصل ان الشيء كلما كان اشد وجودا واقوى تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف
وجودا وانقص تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالباري سبحانه كما كان غاية كمال الوجود و شدة
الحصول كان فاعلا للكل وكانت قوته [illegible] وما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى الاولى لما كانت محض

بصير
بصير
المنوية
فالمنى
والبقر
من
فجد

القوة وكانت في ذاتها بسبب الوجود غاية الابهام لتعريها عن كافة الصور والفعليات كانت
فيه قوة جميع الاشياء لست قوة لاستعدادها اذ الاستعداد هو القوة القريبة لشئ مخصوص
ولا يكون الا بسبب صورة خاصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها الا بالصورة ما على الاطلاق
واما يستعد لشئ خاص لحوق صفة خاصة بها فهي في ذاتها محض القوة لكل شئ ومحض لا استعداد
لشئ ما مطلقا ولذلك من شانها ان يحصل كل شئ ولهذا يعوق البعض منها عن بعض وانت قد علمت
مما سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد للهيولى فصل جنسها وهو الجوهرية التي مرجعها الى مطلق
الوجود مع قيد سلبي واعتراض قيد الاشتراك فيه بان الهيولى اذا كانت على هذه السذاجة من كونها
محض الوجود مسلوبا عنها الزوائد كانت مثل واجب الوجود لانه عندهم وجود محض مسلوب عنه
الزوائد ساقط لان الفرق بين القولين كالفرق بين السماء والارض فان كون الهيولى وجودا على الاطلاق
معناه انها الغاية القصوى لا يكون شيئا مخصوصا ولا يحمل عليها شئ الا مطلق الوجود العام الشامل
لجميع الاشياء حتى الاعدام والممكنات والقوى والاستعدادات فهي لاجل انها قوة محضة يصدق عليها
معنى الوجود المطلق فهي بهذا المعنى ابعد من مطلق الوجود موجود كحظ ولا كانت الا اخفى الوجود
المحض واما الواجب فهو صرف الوجود بمعنى انه وجود متأكد لا يشوبه عدم بل هو جميع الحيثيات
الوجودية ماخوذ منه ففيما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الاصلية فادرك ان المادة
الاولى قوة بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية يحتاج الى اقتران قوى فاعلية متعددة بعضها
قبل بعض يصور بصورة كما لكل الجمادية والنباتية والحيوانية وكلما كانت الصورة الكمالية
والى الغاية الاخيرة التي ليست فوقها غاية اخرى كان اقرب كانت القوى الفعالة في المادة الاولى
التي هي قبل القوة الفاعلة لتلك الصورة اكثر وكلما كانت الابعد من الغاية الاخيرة فالتي
الى الهيولى كانت هي اقل وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية كالمني بالنسبة الى ما بعدها
من الصور في القرب والبعد في كثرة السوابق من القوى العمالة وقلتها واعلم ان القوى
الفعلية بعضها طبايع جوهرية وبعضها صنايع وعادات هي احوال عرضية صارت ملكة كشان
الاول القوى العمالة في النطفة حتى يبلغ الغاية الى الغاية الاخيرة في الغذاء حتى يصير في اخر الامر
دما ثم عصبا ورباطا وعظاما ثم يكسوه لحما ثم خلقا اخر مثال الثاني ما ذكره الشيخ من القوى
العمالة في البحر حتى يعتاق فامن القوة الفاعلة والقوة الناشرة والقوة الناحتة وكالقوى العاملة

لاجل ٣

شيخ ٣

في البحر حتى يصير خبزا من القوة الطاحنة والعاجنة والمقطعة والمرققة والخابزة وهذه القوى
الفاعلة لا بد ان يكون متخالفة الذوات ان كانت من الضرب الثاني والتي من القبيل الاول هي
طايفة من ملايكة الله العمالة في الاجسام باذن الله وهي دون الملايكة المدبرة للعالم التي هي دون
الملائكة المقربين المستغرقين في شهود جلال الله وجماله وبهذا في الخبر ورد انه وكل الله بالاكل فيما يرجع
الى الاكل والغذاء سبعة من الاملاك ومنها الى عشرة الى مائة الى ما وراء ذلك فنقول لا بد من
ملك يجذب الغذاء الى جوار العظم واللحم لانه لا يتحرك بنفسه ومن آخر يمسكه في جوارهما ومن ثالث يخلع
عنه صورة الدم ومن رابع يكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما ومن خامس يدفع الفضل الزائد من حاجة
الغذاء ومن سادس يلصق ما اكتسب كلا بصاحبه العظم بالعظم واللحم باللحم والعروق بالعروق حتى لا يكون منفصلا
ومن سابع يرعى المقادير في الالصاق واما القوى العاملة في البر حتى يصير خبزا فيمكن ان يكون كلها
لذات واحدة مختلفة الصفات فان قلت فهلا فوضت تلك الافعال الى ملك واحد ولم افتقرت
الى سبعة املاك والحنطة ايضا يحتاج الى من يطحنها اولا ثم الى من يميز النخالة ويدفع الفضل ثانيا ثم
الى من يصب الماء عليها ثالثا ثم الى من يعجن رابعا ثم الى من يقطعه كرات مدورة خامسا ثم الى من يرقها
رغفانا عريضة سادسا ثم الى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت فعال الملائكة باطنا كالعمال
الانس ظاهرا قلنا خلقة الملائكة تخالف خلقة الانسان لانها وحدانية الذوات والانسان
ونحوه مركب من الاضداد والاخلاط فلا يكون لكل واحد منهم الا فعل واحد كما في القرآن المجيد وما منا
الا له مقام معلوم وفي الحديث منهم سجود لا يركع ومنهم ركوع لا يرفع فليس بينهم تنافس وتنازع
كما للحواس لا يفعل احدها فعل الاخر ولا يزاحمه في فعله بخلاف الانسان فيما يفعله بالروية والصنعة
فيفعل الالات فعل الاخر ويزاحمه فقد يضرب غيره براسه وقد يبطش باصابع رجله بطشا ضعيفا
فيزاحم به اليد وكالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج
والعدول من عادة سنة الله التي لا تبديل لها ولذلك ترى الانسان يطيع الله مرة ويعصيه اخرى
لاختلاف واما الملائكة مجبولون على الطاعة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وفي معرفة
افعال الله بتوسط الملائكة نحو عظيم من بحار المعرفة والحكمة لا يعلمها الا الراسخون في العلم والخائضون
في غمرات الحكمة لكن جر الكلام الى انموذج منها وليعذرنا اخوان البحث في الخروج عن طورهم اليم تشوقا
الى طور المكاشفة وتحننا الى عالم الملكوت قالوا القوى بعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل
بالعادة وبعضها يحصل بالاتفاق واما الطباع والطبيعة فقد يستعملان على سبيل الترادف بمعنى واحد وهو

الاول اي متخالفة الصفات ان كانت من الضرب ٣

بالعظم ٣

يطحن ٣

وما منا الا له مقام ٣

لا ينجد ٤

يتولى بنفسه الطحن ٣

سنة الله ٣

بالطباع وبعضها بالصناعة ٣

الترادف ٣

مصدر الصفة الذاتية والفعل الذاتي وح يعم الاجسام والنفوس كلها عنصرية كانت او فلكية
وهو المراد هيهنا كما سيظهر من كلام وقد يفرق بينهما وتستعمل الطبيعة بمعنى اخص فيزاد في
تعريفها قولهم على نهج واحد من غير شعور وح يخرج عنها النفوس والافلاك ويخص ببعض
الاجسام العنصرية وربما يطلق الطباع ايض كالطبيعة على هذا المعنى الاخص والتي ثبتت
بمعنى اخرها بالبرهان وهو ان المبدأ اول المحرك سوا كانت الفلكيات والعنصريات قوة جوهرية
سارية في الاجسام كلها سوا كانت كلها ذوات نفوس ولا وسوا الحركة ارادية او لا وعلى نهج واحد كانت ٢
او لا وهي مبدء الوجود كتجدد الحركة اللازمة له وبذلك ثبت حدوث العالم الجسماني وقد بسطنا
القول في جميع ذلك في موضعه واما ذكره الشيخ في المقالة من الفن في المنطق حاصله
ان قوما ظنوا ان النفس تفعل حركة الاثقال هو سفلا بتوسط الطبيعة ولا ريب ان الطبيعة يستحيل لهم كرة بتوسط ٢
الاعضا خلاف ما يوجبه انها طاعة للنفس ولو اشاءت الطبيعة وكذلك لما صورة احياء
عند تحليل النفس باها غير مقتضاها اذ الاحيا انما يكون بحسب حركة طارية على الجسم خلاف
ما يقتضيه لما تجاذب مقتضى الطبيعة عند الرعشة وتبين من هذا وجود قوة للانسان هي مبدأ
الحركة غير ما يقتضيه المزاج بسببها يقع التجاذب في حركة الرعشة والاحياء فهو قد احتجنا عند
في بعض كتابه ورسالة كرسالة الحدوث ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها
بعض الافاعيل والحركات المنسوبة الى النفس هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن
الحاصلة له بحسب مزاجها وتسخير النفس هي غير الطبيعة ليكون الحجة اذ في لانها منبعثة عن ذاتها للاولى تسخير ٢
بل مرتبة من مراتبها اذ بها والاخرى تسخير عرضي قسري تجديها الاولى النفس طوعا والثانية كرها
وانما تقع الاحياء والرعشة وغيرها من الآفات والامراض في الاجسام دفات النفوس
التي تعتقد فيها كلتا هاتين الطبيعتين كالحيوانات وغيرها يتجاذب بان تخالف مقتضاها ما دون
ما هو كالافلاك كما يشير اليه في الكتاب الالهي فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها ثم ان المتحرك ٢
الطباع بل الطبيعة بهذا المعنى على ربعة اقسام لان المتحرك بها اما على نهج واحد وكلا منهما
بارادة او بغير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبالارادة هو القوة
الفلكية ومبدأ لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة القوة الحيوانية
والقوى الثلثة ومباديها اي نفوسا ولما علمت ان مبادي الافعال قد يكون طبايع وقد يكون
لغيرها وهي الصنعة والعادة والاتفاق بين الطبيعة وهذه الامور معلوم والشيخ هيهنا

بصدد الفرق بين العادة والصنعة لانهما استقاربان ويشتبه احدهما بالاخر ففرق بينهما بان
الفعل الذي يحصل بالصناعة هو الذي كان مقصودا بالحصول في استعمال المواد والالات وحركات
هي بوجه غاية للانفعال وبوجه مبدأ فاعلي لها وبوجه صورة كمالية للفعل واما الذي يحصل بها
من حيث هو كذلك فهي التي يحصل من افاعيل وحركات كان القصد بها متوجها نحو غاية اخرى من
شهوة او غضب وغيرهما لكن يتبعها غاية اخرى من غير قصد متوجه اليها بالذات كانها
من الغايات العرضية كالشرور ونحوها وستعلم الفرق في مباحث العلل بين الغاية والضروري
بامد معاينة التلذذ وليست العادة نفس تلك الغاية التي هي الصورة والملكة الحاصلة للنفس
بواسطة تكرر تلك الافاعيل والحركات بل هي في ثبوت تلك الكيفية الراسخة في النفس فيتوصل اذ كما
لكن العادة لما كان الصناعة ايض قد يطلق على تلك الصورة التي في النفس وعلى نفس الفعل الصادر
منها بسهولة والحاصل ان كلا منهما يترتب على الافعال ويترتب عليه الافعال بجواحد
تحقيق المقام ان كل من فعل فعلا وتكلم بكلام يحصل منه اثر في نفسه وحال لم يبقي زمانا واذا
تكررت الافاعيل والحركات استحكمت الآثار في النفس صارت الاحوال ملكات راسخة وصورا
ثابتة هي صورة تلك الافعال ومبداها الفاعلي كما يسخن الضعيفة في الفحم اذا اشتدت يصير
صورة محرقة نارية تفعل فعل النار كذلك الكيفية اذا اشتدت صارت ملكة تصدر عنها
الافاعيل بسهولة من غير روية وتعمل وكان يصدرها اولا بتكلف ومشقة وتجشم كسب جديد
ومن هذا الوجه يحصل تعلم الصناعات والعادات العلمية والعملية ولو لم يكن للنفس البشرية
هذا التاثر ولزم الاشتداد يوما فيوما لم يمكن لاحد تعلم شيء من الصنايع والحرف ولم ينجع
التاديب والتمرين ولم يكن في تاديب الاطفال وتمرينهم الاعمال فايدة وذلك فمن رسخ حالا
مضادة لما هو المطلوب في نفوسهم ولاجل ذلك يتعسر تعليم رجال البالغين العلوم الصنايع
لاستحكام صفات اخرى حيوانية وخروج نفوسهم بها من القوة الهيولانية الى الفعل والصورة
وكانت ولا كصحيفة خالية قابلة لكل نقش وصورة وستعلم من مباحث المعاد ان افراد البشر انما
تبعث يوم القيمة وتحشر على صور مختلفة هي صور اعمالهم المتكررة الوقوع منهم في الدنيا فيصير
انواعا كثيرة مختلفة بعضها من جنس البهايم وبعضها من السباع وبعضها شياطين وبعضها
ملائكة مما يطول شرحه وبالجملة هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس هيهنا بادرة مكنونة في
القيمة على رؤس الاشهاد واذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور قوله والقوى التي بالطبع

ثبوت ٢
الضعيفة فهو الكمال الواقع في بوقع من الفعل الانها منبعثة من الوجود ولكن كثيرا ما يطلق على ٢

التمرين ٢

يتعسر ٢

وحين ٢

منها ما يكون في الاجسام الغير الحية اه وقد علمت ان القوى التي بالطبع لها اقسام اربعة كل منها
جنس آخر تحته انواع كثيرة فثنتان منها يوجدتا في الاجسام الحية احديهما فعلها على نسق واحد وهي
ما في الفلكيات والاخرى لا على نظام واحد وهي في الحيوانات الارضية وثنتان اخريان يوجدتا في
الاجسام الغير الحية احديهما في النباتات والصادر منها لا على نسق واحد والاخرى في
غيرها كالعناصر والمعدنيات والصادر منها على نسق واحد واما القوى التي بالصناعة او العادة
او الاتفاق فلا توجد الا في قسم واحد من تلك الاقسام الاربعة كالانسان والحيوان لتصرف
مزاج الجسم الحيواني الذي يختلف فاحيلة من مزاج الانسان فان الاعتياد مما يمكن تحققه بل
في بعض الحيوانات العجم كالفرس والقردة والببغا **قال** وقد قال بعض الاوايل ان القوة
يكون مع الفعل ولا يتقدمه وقال اه زعم قوم من المتقدمين وطايفة من المتاخرين من علماء الكلام
ان القدرة لا يكون الا حين الفعل ولا القوة يمكن ثبوتها الا مع الفعل والشيخ رد عليهم
بان هذا القايل يلزم عليه ان لا يقدر على القيام عند القعود وضد القيام فكيف صار الممتنع
الوجود موجودا وان يرى شيئا قبل ان يبصر وان يبصر في يوم واحد مرارا فهو بالحقيقة اعمى اذا الذي
كان يمتنع عليه ان يرى شيئا يستحيل ان يصير بصيرا والخشب الذي ليس في طبعه ان يقبل النحت كيف
يصير منحوتا فكل ما ليس بموجود بالفعل ولا فيه امكان الوجود فهو مستحيل الوجود فبطل مذهبهم
واعترض عليه صاحب المحصل بان هذا الاستبعاد عندي ليس في موضعه لانا فسرنا القوة بكونها
مبدأ التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته ولم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فعلى الاول
يجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم
يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن تمام المؤثر بل كبعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل
بل بعض القوة بل لا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة
ليست تمام القوة على الفعل بل هي اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي
فصلناه فاي حاجة بنا الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول لعمري ان تصحيح كلامهم
بهذا التاويل والتفصيل اشنع واقبح كثيرا من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل
ناص على انه قد يكون لشيء واحد نحوان من الكون نقص وكمال ونسبة القوة الى الفعل والامكان
الى الوجود بعينها نسبة النقص الى الكمال ففيما ذكره اعتراف بان الشيء الواحد ذا مراتب في الحصول
فقوله اما ان كملت جهات مبدئيته او لم يكمل جميعا ولكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين

وجسم مختلف المزاج

ولا على القعود

مبدء التغير

فقال لم يكمل

ان لا يكون في شيء جهة من جهات المبادية كالفرس والصبي بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام
جهات المبادية كالكاتب الذي يكتب وذلك المتوسط كالامي الذي يتعلم بل كالكاتب في غير
وقت الكتابة وعند عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة و
الاخر كاتب بالفعل والوسايط التي بينهما كلها كانت بالقوة على مراتب متفاوتة في القرب والبعد
من الفعل حسب تحقق بعض جهات الكاتبية كثيرة او قليلة نقل في [illegible] الامام [illegible] و
يعني بذلك انه لا يمكن الفرق بين الحجر والمدر وبين الانسان المتدرب [illegible] في تعلم الكتابة وكسبها
عند عدم الاشتغال بها وعدم كونهما مبدأين تامين بالفعل كيف والفرق متحقق بين
كل وسطين من الاوساط الكثيرة كثرة لا تحصى الواقعة بين الطرفين في قربها وبعدها من
المبدأ التام بالفعل وهو الذي يجب عنه الفعل ويستحيل عليه الترك او ضد الفعل وكان
من قبل ذلك انما قوة على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة وبعيدة او استعداد لاحدهما
والاستعداد لا يكون الا قريبا من احدهما الاخير واعلم انه يوجد في كثير من نسخ هذا الكتاب بعد
قوله وقد قال قوم من الاوائل **قوله** وفاريقوا منهم وصورة هذه اللفظة اما مفرد كانه
اسم رجل [illegible] فوجود الالف بعد الواو واما جملة من مبتدأ وخبر وغاية جماعة [illegible] منهم ولا
محله وقال ايضا بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير والاولى بحالهما ان يكون زيادة الالف
وقعت من النساخ لانهم كثيرا ما يكتبون الالف بعد الواو التي في الطرف حملا لها على واو
الجمع وان كان اللفظ مفردا كيعفوا ويصفوا اخ ان كان الرجل حكيما يمكن تاويل كلامه بان المراد
من القوة هي التي في الاجسام فانها لا توجد الا مع الفعل ويتعلم ان كل ما يكون ممكنا في
عالم الابداع فهو موجود دائما وكل ما ليس بموجود وقتا ما فهو مستحيل الوجود فالامكان ثمة
مع الفعل والقوة مع الوجود ويؤيد هذا المعنى ما قال امام المشائين في كتاب اثولوجيا
القوة في هذا العالم متقدمة على الفعل وفي عالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكره ان
الامكان لكونه وصفا اضافيا لا بد ان يكون نعتا لشيء فان كان وجود الشيء الممكن الوجود
وجودا تعلقيا فلا امكان سابق وامر آخر يكون مادة لوجوده وموضوعا لامكانه فامكانه مقدم
على فعليته وان كان وجوده وجودا قايما بذاته فامكانه ايضا لا يقوم الا بذاته فذاته متقدمة
على امكانه وفعليته قبل قوته الا ان نحو التقدم في الاول زماني وفي الاخر ذاتي وسيتضح لك
هذه المعاني من الشرح عن قريب [illegible] الشيء الذي يمكن ان يكون فهو يمكن ان لا يكون والامكان

بالنسبة

الترك

الفعل

واجبا ان يكون والممكن ان لا يخ اه بيان ان المفارقات عن المواد ليس لها امكان سابق على وجودها
وذلك لان امكان الشيء امر متعلق بوجوده والوجود على قسمين لان الوجود للشيء اما في نفسه
لا باعتبار نفسه بل باعتبار حاله لغيره على نفسه الثاني وجود الشيء في ذاته اي باعتبار نفسه
والقسم الثاني على قسمين لان وجوده في نفسه اما ان يكون وجود شيء قائم لغيره كوجود الاعراض
وهي التي وجودها في نفسها هي وجودها لموضوعاتها واما ان لا يكون كذلك بل يكون وجوده في
نفسه هو بعينه وجوده لنفسه لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القائمة بذواتها فهذه ثلثة اقسام
وموضوع الامكان في كل من القسمين الاولين امر مغاير له يقوم به امكانه ولا بد ان يكون وجوده متعلقا
بذلك الامر بكون حلول وعنا وصورة الاول كالعرض والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في
حكمها كالانسان وكالابيض والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم ففي هذه الامور لابد من
مادة سابقة وامكان قائم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان يكون له امكان بهذا المعنى سابق
على وجوده لان وجوده ليس متعلقا بشيء فلو كان للامكان سابق لكان امكانه جوهرا قائما
بذاته لانه موجود بلا موضوع ومادة كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشيء متعلق الوجود بها
بوجه من وجوه التعلق فلم يكن المفروض كما فرضناه هف ثم امكان الشيء اذا كان جوهرا قائما
بذاته كان له مهية في نفسه مندرجة تحت مقولة الجوهر ليس بحسب مهيته من باب
المضاف لكن الامكان معنى اضافي والجوهر ليس بمضاف الذات لاستحالة وقوع الشيء
تحت مقولتين بالذات تماما الذي يصح هو ان يكون معروضا للاضافة حتى يكون
جوهرا بالذات مضافا بالعرض كالاب فيكون لهذا القائم يعني الامكان على
هذا الفرض وجودا زائدا على كونه امكانا لما علمت ان الجوهر المضاف وجوده مركب من
من وجودين وجود المهية الجوهرية ووجود الاضافة بما هي اضافة اي الامكان
الذي كلامنا فيه فما فرضناه جوهرا كان عرضا وما حكمنا بانه امكان قائم بذاته
ظهر انه امكان قائم بغيره هف وايضا ما فرضناه وجودا بالفعل مفارقا عن المادة
لزم ان يكون امرا متعلقا بمادة وجودها بالقوة هذا خلف قال فاذن لا يجوز
ان يكون لما يبقى قائما بنفسه لا في موضوع اه يعني قد ثبت وتحقق من تمكن هذا
البرهان ان الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع بوجه
من الوجوه فلا يجوز ان يكون وجوده بعد ما لم يكن والا لكان له امكان سابق

على وجوده ويكون ذلك الامكان قائما بنفسه وهو ممتنع كما مر بل يجب ان يكون ما يبقى
قائما بذاته لا في موضوع اما وجوده من موضوع واما ان يكون له علاقة ما مع الموضوع
حتى يمكن ان يكون له وجود بعد ما لم يكن فالاول كالجسم المركب من مادة وصورة اذا
كان حادثا والثاني كالنفس الناطقة الحادثة مع حدوث الابدان ولكل من القسمين
موضوع حامل لامكانه قبل حدوثه اما الجسم الحادث فلان حادثه او كما حادث
فامكان وجوده قائم بمادته لا بصورته لان كل جسم لا يتراخى وجوده عن وجود صورته
فامكانه القائم بمادته هو بعينه امكان صورته بالذات فالشيء الذي يحدث من
المادة اولا هو الصورة فاذا حدثت الصورة كان الجسم المركب حادثا بالضرورة لان
حدوثها لاجتماع جزئيه وحصوله منهما لكن المادة بوجه ومن الصورة بوجه لان حصوله
من المادة حصول بالقوة وبالامكان وحصوله بالصورة حصول بالفعل والوجوب
واما النفس الحادثة فامكانها متعلق بموضوع بدني لا على ان يكون ذلك الموضوع
ممكنا ان يكون نفسا او بالقوة هو النفس ككون الجسم ممكنا ان يكون ابيض وهو
بالقوة ابيض ولا ان يكون فيه امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها
لاستحالة كونها منطبعا في شيء بل بمعنى ان فيه امكانا ان يوجد معه مغنيه ذاتية ويوجد
فيه بعض لوازمها وقواها واثارها الغير المنفكة عنها كما سيكشف منا الحقيقة في موضع
يليق به انشاء الله لكن يجب ان نعلم ان الاشياء لها وجود مفتقر الى الموضوع من شئ
في الافتقار اليه حسب تفاوت وجوداتها في مراتب النقصانات والقصورات فمنه
ما يحتاج الى الموضوع بان يكون تماما في تمام الموضوع كالاعراض والصور المنطبعة
الجمادية ومنه ما يكون ببعضه قليلا كان او كثيرا في بعض منه او كله ويكون بما سوا
ذلك مستغنيا عنه كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد فان النفس الناطقة في
كثير من قواها مستغنية عن البدن كالقوى العقلية كما حققناه والوهمية والخيالية
الى المادة وفي كثير منها مفتقرة اليه على تفاوتها في الافتقار فليس افتقارها الى
المادة في اللمس والذوق كافتقارها اليها في السمع والبصر فالاولان قوتان
ساريتان في تمام اجزاء العضو والاخريان قوتان قائمتان ببعض العضو والشم
متوسط بين الاربعة والحاصل ان النفس الناطقة لا يحدث الا بوجود مادة بدنية

يكون حاملا لامكان وجودها لا ينفك وجوده عن القوة الناطقة من لاتها الطبيعية
واثارها البدنية واعلم ان في هذا الموضع اشكالا ذكره بعض المحققين في رسالة
له الى بعض معاصريه واستصعب حلها حيث قال ما بال القائلين بان لا حامل لامكان
وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث
نفس الانسانية واشتغلوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن
فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا وان جعلوها لاجل تجردها عن ما تحل فيه عادم
حامل لامكان عدمها كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه
عادم لامكان الوجود فيمتنع حدوثها في الاصل وكيف ساغ ان يجعلوا جسما ما ديا
لامكان جواهر مباين الذات اياه فان جعلوها من حيث كونها مبدا لصورة نوعية
لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل
لامكان العدم وبالجملة ما الفرق بين الامرين تساوى النسبتين انتهى ولم نظفر منه الى الان
بجواب ام لا فنقول ان الجواب على طريقة القوم هو ان البدن الانسانى اذا استعد لمزاجه
الخاص ان يفاض عليه من واهب الصور صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ به ما يخصه
ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدرا لهذه
التدابير الانسية والافاعيل البشرية الحافظة لهذا النوع الذى لا يمكن بقاؤه الا
بالتمدن والتعاون ممتنع الحصول الا بان يقترن بها قوة عقلية ذات تدبير وفكر
فلا محالة يجب ان يفيض من المبدا الفياض ولو على التشعيث فلا بخل ولا منع ولا يقتر كيف وقد حصل
الرجحان والاولوية فاذن وجودها لبدن باستعداده ومزاجه يستدعى صورة مفارقة
لم تتصرف فيه ولكن جود المبدا اقتضى ذاتا عقلية مفارقة او ذات مبدا مفارق وكان ان
الشيء الواحد يجوز ان يكون مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالوجود والماهية
المتحدة به ويجوز ان يكون جوهرا وغير جوهر كافراد نوع جوهرى بسيط من حيث
جنسها وفصلها به فليجز ان يكون جوهرا وغير جوهر كافراد نوع جوهرى بسيط
من حيث جنسها وفصلها فليجز ان يكون ذات واحدة كالنفس مجردة من جهة مادية
من جهة فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث القوى العملية
والافعال فهي من احد الجهتين مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله

واما من حيث حقيقتها الاصلية او سنخ حقيقته فغير مسبوقة باستعداد البدن
ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من عوارض الماديات ومثالها الا بالعرض فهذا
هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهل النظر واما الذى بنيناه واخترناه بعد ذلك
الزمان في تحقيق المقال لدفع الاشكال هو ان للنفس الانسانية مقامات ونشآت ذاتية
بعضها من عالم الامر والتدبير وبعضها من عالم الخلق والتقدير وبعضها من
عالم الخلق والتصوير فالحدوث والتجدد انما يطرء لبعض نشآتها الشافلة دون
نشآتها العالية فانها متوارد في كونها الصورى في الترقي والاشتداد في الوجود
وليس حال النفس في اول حدوثها كحالها عند الاستكمال الاخروى ومصيرها الى المبدا
الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها ذاتا وفعلا كمثال
الطفل وحاجته الى الرحم والام اولا واستغنائه عنها اخيرا وكمثال الصيد والحاجة
في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء عنها في بقائه اخيرا فلا ينافي بقاء النفس
فناء البدن المحتاجة الى البدن ولكن في بقائها ايضا بقاء ففعلها الخاص وهو اقتناصها المعقولات
والنظريات بعطل شبكة القوى والحواس **قال** وكل جسم فانه اذا صدر عنه فعل
ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم اخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذى بالارادة فبين
اثبات القوى المباشرة للافعال والحركات في الاجسام كلها اعلم ان الفعل والحركة
اما يصدر عن الجسم بالذات او بالعرض والمراد بالفعل الصادر عن شيء بالعرض ان
يكون المصدر لذلك الفعل بالحقيقة قوة في شيء اخر يجاور هذا الشيء او يرتبط به
ارتباطا يستلزم ان يتحرك بحركته ويسكن بسكونه كجالس السفينة ونحوه
والذى يصدر عنه الفعل بالذات اما ان يكون صدوره عنه بالقسر او لا والمراد
بالقسر ان يغير طبيعة الجسم بامر مباين وغريب عن ذاته وعما يقوم به ذاته كالحجر المرمى
الى فوق بقوة الرامي وفعله المعدا اياه للحركة والذى يصدر بالذات من غير قسر
لا يخ اما ان يكون صدوره عنه بارادة ام لا والفاعل في الاول نفس وفي الاخر
طبع اذا تقرر هذا فنقول كل جسم صدر عنه فعل لا يكون بالعرض ولا بالقسر فهو
اما بالارادة والاختيار او لا بالارادة والاختيار وعلى اى الوجهين لا بد ان يكون
بقوة فيه زايدة على ذلك الجسم بما هو جسم اما على الاول فذلك بين لا يحتاج الى البيان

اذ لاخفاء ان في الاجسام الحيوانية شيء غير الجسمية به يصدر افعالها وحركاتها
الارادية كيف وقد يكون افعالها خلاف ما يقتضيها طبيعة جسمها الذي كالميل الى
الفوق واما على الثاني فلان الفعل الذي صدر من الجسم لا بالارادة اما ان يكون
فاعله نفس ذلك الجسم بما هو جسم او امر مقارن له او امر مباين عنه والمباين اما امر
مفارق عن الاجسام او امر جسماني فهذه اربعة اقسام اما الاول ففاسد لان هذا الجسم
يشارك الاجسام في كونه جسما ويخالفها في هذا الفعل فلا بد ان يكون صدوره لامر
زايد على الجسمية وهو المراد بالقوة فصدوره عن قوة والمفروض خلافه هذا
خلف واما الثالث فهو ايضا خلاف ما فرضناه فان المقسم هو الذي يصدر عنه
لا بالعرض ولا بالقسر والفعل الصادر بسبب المباين الجسماني لا يخرج عن هذين
واما الرابع فلانه لتساوي نسبة ذات المفارق الى جميع الاجسام والمواد فاذا كان
اختصاص هذا الجسم بتوسط في صدوره هذا الفعل عن المفارق انما هو بما هو جسم
فيلزم الاشتراك المذكور لما علمت او لقوة فيه زايدة على الجسمية وهو المط وهو كون
تلك القوة مصدرا سواء كانت بالمعاونة او بكونها مبدءا قريبا او لقوة في ذلك
المفارق وتلك القوة اما ارادة مخصصة او ليست كذلك فعلى الثاني يكون حكمها حكم
ذات المفارق ويعود الاقسام الثلثة المذكورة فيها واما على الاول فتعلق تلك
الارادة بصدور الفعل عن هذا الجسم دون ساير الاجسام اما لتميزه بخاصية بها
يمتاز بها عن غيره فيختص هذا الفعل بها او على سبيل الاتفاق والجزاف والامور
الاتفاقية والجزافية لا يكون مستمرة على نظام واحد ولا اكثرية الوقوع وكلامنا
في الافعال التي نشاهدها لا طبيعة كتبريد الماء وتسخين النار فتلك الخاصية لا بد
ان يكون موجبة لصدور الفعل ويكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل فان كان
الشق الاول فهو المط لانه يثبت في الجسم مبدا موجب لصدور الفعل وان كان الثاني
فهو ايضا يستلزم المط لان الذي يفعل فعلا في الاكثر فاختصاصه بذلك الامر
يقتضي رجحان ذلك الفعل على تركه ويميل الى جهة صدوره لمانع والا لزم ترجيح المرجوح صدوره ٢
فعند عدم المانع لا بد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتي فيكون المبدء
موجبا والتخلف في الصدور انما يكون لعايق غريب كما في القسر لا يكون دائما ولا اكثريا

كما ثبت

كما ثبت في الطبيعيات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا فهو ايضا يفعل بالطبع وان كان الثالث فيلزم
ان يكون الفعل قسريا او جزافيا لما علمت انه غير ما اذا بينا اكثري وكلامنا في الفعل لا يكون
بالقسر ولا بالجزاف **قال** وكذلك ان قيل كونه من صاحب تلك الخاصية اولى فيعني كون
الفعل اكثري الوقوع من شيء وكونه اولى منه كلاهما واحد في استلزام كل منهما قوة يصدر منها
ذلك الفعل وذلك لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم ذي الخاصية ان صدوره منه بها
انسب واليق من لا صدوره او من صدوره عن غيره فهو بتلك الخاصية اما موجب له او مرجح
له والمرجح اما مرجح بالذات او بالعرض والذي بالعرض هو خارج عما نحن فيه فبقي ان
يكون بالذات والذي يكون مرجحا بالذات لصدور فعل ولا مانع له من قسر او عرض فيكون
موجبا لامتناع وقوع المرجوح فتلك الخاصية موجبة وهي المرادة من القوة فتلك القوة
هي مبدء الافاعيل الجسمانية سواء كانت بمشاركة من العلة البعيدة بان يصدر القوة اولا
من المفارق ثم يصدر منهما جميعا الفعل او بتوسطها بين تلك العلة وبين الفعل حتى يكون
هي المبدء القريب دون المفارق وتحقيق هذا المقام مما يحتاج الى خوض شديد وتعمق عظيم
ولعل ما يلوح لك منه شيء بتتبع ما بيناه في مسئلة الجبر والقدر ثم ان للقايل ان يقول انكم
اثبتم القوى المختلفة في الاجسام لاجل صدور الافاعيل المختلفة عنها مع اتفاقها
في معنى الجسمية فاذا كان الاتفاق في الجسمية والاختلاف في الافاعيل يقتضي اثبات
القوى المختلفة ليختلف بها الافعال فكذا الاتفاق المذكور مع اختلاف القوى
يستدعي اثبات قوى مختلفة اخر قبلها ليختلف بها هذه القوى وهكذا يرجع الكلام
اليها ميتة والجواب ان تلك القوى التي هي مبادي الافعال ان كانت اعراضا متاخرة فبذلك
الوجود عن الاجسام فالحال كما ذكرت ولكن هي او مباديها صور مقومة للاجسام الطبيعية
يتحصل الاجسام بها انواعا فالجسمية المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم الجنس
للفصول المختلفة ولا استبعاد في كون لوازمات مختلفة لها لازم مشترك اعم منها
فان سميت تلك المبادي اعراضا او كيفيات بعد وضوح المطلب فلا مضايقة فيها وقد مر
في مباحث اثبات الصور ما يفيد لدفع هذا الاشكال لما مثاله **قال** ولنذكر بيان ان لكل بقي ٢
حادث مبدءا ماديا ونقول بالجملة ان كل حادث لم يكن فله لا محالة مادة اه اعلم ان
لكل حادث مبدءا فاعليا ومبدءا ماديا والمبدء الفاعلي هو الذي يجب صدور الفعل

ان لم يكن مانع والمبدا المساوى هو الذى به يمكن ويصح صدوره عند عدمهما جميعا
يمتنع الفعل وعند وجودهما جميعا يجب على الاطلاق وقد اثبت الشيخ بالبرهان للاشياء
الحادثة من الافعال والحركات مبادى فاعلية هى المسماة بالقوى لارادية والطبيعية والا
بصدد ان يجعل لها مبادى مادية وقد مر من الكلام ما امكن الاكتفاء به فى اثبات
هذا المرام عند دفع ما ذهب اليه طائفة من ان القوة مع الفعل دائما لكن الشيخ اراد
استقصاء القول فيه ولاجله قال ولو كان ذلك لكثرة المنكرين وتوغلهم فى الانكار لهذا
الباب كانكارهم واصرارهم ينفى باثبات القوى الفاعلة والطبايع بناء على قولهم
بالفاعل المختار على الوجه المشهور المستلزم للجزاف والعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
والا فقد علمت ان الارادة الغائية لا تخصص شيئا الا بمخصص فيه ولم يعلم هؤلاء القوم
ان بمنكرهم هذه الارادة الجزافية ينسد باب العلم والمعرفة واثبات الصانع وصفاته و
غير ذلك من المقاصد الشريفة ولم يبق اعتقاد على اعتقاد لاحد فى المبدا ولا فى المعاد ولا
تحسين حسن وتقبيح قبيح لفعل ولا لاحد تصديق وتكذيب لراى وهذا الذى دعاهم الى
انكار الحكمة وترويج الجهل والتقليد واعاذنا من شر فى الدين وضرره على عقايد المسلمين
هذا ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول الموجود اما حادث واما غير حادث واما غير
الحادث فعندنا منحصر فى البارى جل اسمه وعلمه واسماؤه الحسنى لا على وجه يقول
الصفاتيون القائلون بالقدماء الثمانية ولا على وجه يقول القائلون لثبوت
الاشياء المنفكة عن الوجود ولا على وجه ما يقول المشاؤون القائلون بالجواهر الاعراض
القائمة بذاته سموها الصور العلمية الالهية ولا ما يقوله الافلاطونيون القائلون
بالجواهر المفارقة والصور القائمة بذواتها المتباينة الذوات المباينة لذات الاول تعالى
بل على نحو ما بيناه فى اسفارنا الالهية وقد يحيط بعض المتأخرين فقالوا الحادث ذات
لا اول له القديم ما ليس لزمان وجوده اول فان من القديم ما ليس لوجوده زمان بل
بالحقيقة القديم ليس وجوده زمانيا واما القديم العرفى وهو ما تطول مدته فانه ايضا
حادث ولزمان وجوده اول فلذلك يراد بالقديم ما ليس له مبدا اصلا والقديم بهذا المعنى الا
واحد وما سواه حادث حدوثا ذاتيا كما مر فعلى الاصطلاحين كليهما لا يخرج شىء من القدم
والحدوث جميعا واما الحادث الزمانى فكل واحد منه يتقدمه امكان وجود وموضوع لهذا

الامكان

الامكان والحجة فى ذلك ان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود وليس امكانه السابق نفس عدمه
فان الممتنع ايضا معدوم وليس امكانه السابق نفس عدمه فان الممتنع ايضا معدوم وليس
بممكن وايضا امكانه يجتمع مع وجوده لما تقدم ان الامكان لا ينافى الوجود وان نسبته
الى الوجود نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة والعدم ينافى الوجود فليس امكانه
عدمه وليس ايضا امكانه نفس هويته بوجوه منها ان الامكان يقع بمعنى واحد على
ما يخالفه هويته ماهيته ومنها انه يعقل الشىء اولا ثم يعقل بعده انه ممكن وثالثها
ان الامكان معنى من باب المضاف والحادث فلا يكون كذلك ورابعا ان امكان
الشىء الحادث حاصل قبل حدوثه وهويته ليست حادثة قبل الوجود وليس الامكان ايضا
هو نفس قدرة القادر عليه فانه لا بد وان يكون ممكنا حتى يقدر عليه ويصح ان يقال شىء
كذا غير مقدور عليه لانه غير ممكن ولو كان الامكان نفس المقدورية لما صح هذا القول
فكانه قيل غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وغير ممكن لانه غير ممكن وايضا القدرة
صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا الحادث ممكنا قبل الحدوث
فامكانه حاصل فهو اما معنى موجود واما معدوم والثانى باطل والا لم يسبقه
امكان وقد علمت ان الامكانات بعضها قريبة وبعضها بعيدة فقد يكون للامكان
امكان سابق وليس الامكان جوهرا يقوم بذاته اذ لو كان كذلك لما اتصف
بها شىء وهو ظاهر وايضا لكان متحصلا فظهر ان معنى الامكان غير معنى كون الشىء
مقدورا عليه وان كانا لموضوع واحد لاستلزام كل منهما للاخر الا ان احدهما
حال الممكن باعتبار نفسه وهو الامكان والاخر حاله باعتبار نسبته الى فاعله
فاذا ثبت هذا وتقرر كون الامكان اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته
بنفسه اولى من غيره ولا يصح ان يكون شىء واحد تارة يقوم بنفسه وتارة يحدث
محله فيحل فيه لما برهن ان المستغنى عن المحل لا يتصور ان يحل ابدا وايضا الامكان
كما مر معنى اضافى والذى يقوم بنفسه يجب مفارقا عن المحل ولا جوهر الا فى موضوع
فهو اذن عرض فى موضوع مكان الحادث الذى يسبقه لا بد ان يكون بالفعل مكانا
الحادث فامراد متعلق بالحادث وما لا تعلق له بشىء اصلا فليس بان يكون فيه امكان
ذلك الشىء اولى من غيره بذلك حادث يسبقه امكان وجوده وحامل الامكانه

وذلك الامكان الذى للحادثات يسمى قوة وذلك الحامل يسمى موضوعا وهيولى وغير ذلك كالبدن باعتبارات مختلفة فالموضوع بالقياس الى العرض والمادة للمركب منه ومن الصورة والهيولى للصورة والبدن للنفس وربما يطلق المادة بالمعنى الاعم فيقال كل حادث مسبوق بمادة ولا يجرى اذ لابد فى الكل من مادة لا مادة لها وهى الهيولى الاولى البسيطة سواء كانت نفس الجسم كما عليه افلاطون وابسطنه كما عند المشائين قالوا والهيولى لا يصح حدوثها والا لكان يسبقها هيولى اخرى وامكان آخر فيها فيكون الهيولى المفروضة هيئة او صورة فيها فلا يكون هيولى وهو خلف ايضا يعود الكلام اليها وهيئة الهيولى وهوائها محال فالحاصل انه لا يحدث الا ماله قوة وجود فى هيولى او مادة وذلك الحادث اما مع المادة او عن المادة او فى المادة كما مر والحادث يفتقر الى المادة من وجهين احدهما ان استعداد المادة شرط لوجوده فانه اذا كان الفاعل لا يتغير فحدوث الحادث تابع لتغير القابل وما فى حكم القابل واستعداده لحصوله بعد ان كان غير مستعد والا لم يترجح وجوده على عدمه فى وقت مخصوص وثانيهما حاجته الى المادة فى قوامه اذ قد علمت ان ما قوامه بذاته لا يكون حادثا عندنا اما النفس الناطقة التى هى مع المادة لا فى المادة فلا يحتاج عندهما الا من وجه واحد من هذين الوجهين وهو ترجيح الحدوث لاستعدادها ولكن يحتاج النفس الى المادة من وجه آخر وهو اكتساب الكمالات بتوسط آلاتها المادة من كلا الوجهين للترجيح الحدوث بحسب الاستعداد وللتقوم اذ كما لا ان النفس عند تمام اعراض قائمة بالنفس فيكون النفس مادة لها بالمعنى المستعمل ههنا وحاجتها الى المادة من جهة واحدة هى جهة الرجحان واما ما فى المادة فهو يتقوم الوجود يفتقر الى المادة لا فى تقوم الماهية واما ما عن المادة فهو تقوم الحقيقة فان المادة جزء من حقايقها الخارجية كالماء والهواء اذ ليس الماء الخارجى مجرد صورة المائية بل الصورة مع المادة والماء الخارجى لا يعقل الا بالجسم فالحادث عن المادة والماء الخارجى لا يعقل الا بالجسم فالحادث عن المادة يتقوم حقيقته بالمادة وهيولى الكاينات الفاسدات واحدة والا لكان الفاسد منسوع

وبشدة

بعتبر

مادته تحدث الحادثات دونه الاستعداد سابق وللتأدى فيذلك الى تغير الفاعل واعلم ان الامكان هو ممكنية الشئ لا غير وهو معنى واحد حصل فى المبدع والكائن لكن ما به الممكنية قد يكون نفس ماهية الشئ كما فى المبدعات وقد يكون صفة فى قابله وهيولاه اذا عقلت تلك الصفة عقلنا انها امكان وجود الصورة وما يجرى مجراها له وهذا كصحة البناء وسعة حوض فانه صفة للبدن والحوض اذا احضر فى الذهن واحضر قدرها وهو من الرجال والماء كان امكان وجوده فبهذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصفة كالصحة معنى وجودى والقوة معنى عدمى كان الجواب انها بالقياس الى ما هى امكان له قوة عليه معنى عدمى والصحة بالقياس الى ما هو يسعه من الرجال لا بالقياس الى الوجود معنى عدمى وهذا لا ينافى كونه فى نفسه موجودا والامكان الذى قيل انه معنى عدمى هو بالقياس الى نفس الوجود وهو الامكان الذاتى دون القوة الاستعدادية وليس ايضا يلزم ان يكون كل من المتضايفين موجودا فى الاعيان كما علمت من قبل فثبت ان الامكان الذى يعدم عند الفعل هو فى نفسه معنى وجودى فله سبب ولا محالة انه يكون حادثا فيستمر لا محالة الى امكان آخر وكذا من غير انقطاع ثم الهيولى انما يقوى على ان يكون بالفعل شيئا بالصورة لا ان توجد فانها قوة محضة وامكان الصورة هو ان توجد لا على ان يصير بالفعل شيئا فانما هى فعل لا محالة فاعلم هذه الدقايق فانها نافعة جدا ولا تجد مجتمعة فى غير هذا الشرح الا فى كتبى مع لواحق وتشريقات هى العمدة الوثقى والنور الاسنى لاصحاب الحكمة العليا والمعرفة القصيا قال ويقول ان هذه الفصول التى اوردناها توهم ان القوة على الاطلاق قبل الفعل اه المراد بهذه الفصول هى الاحكام المتعددة المذكورة فى هذا الفصل من احوال القوة والفعل ومنشأ هذا التوهم ما ذكر ههنا من ان كل حادث يتقدمه امكان وجود وان القوى مبادئ الافعال وان القدرة ضرب من القوة وكذا المذكور فى بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال امكن فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم الماهية على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور

وان الكائن تحدث مع مادته

لبيان ان الكل الفرق قسيم الضرورة والاشتمال جبر الفرق ويوجد فى ماله الالات كما ذكره انحل شبهة من يقول

الاسنى

طايفة من عامة الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطرح الفلسفة ان القوة على الاطلاق قبل الفعل
وان المادة قبل الصورة مطلقا ذاتا وزمانا فجعلوا المبدا الاول امرا بالقوة و
تشعبوا في ذلك مذاهب متفرقة حكاها الشيخ عنهم وعمدة ما ادّاهم الى ذلك ما وجدوا
في البزور والنطف انها قبل النبات والحيوان ولم يعلموا ان الامكانات والقوى
والاستعدادات لا يقوم الا بذاتها من حيث هي كذلك عدام الملكات فلا بد فيها
من امور وجودية وذوات بالفعل لكنها عادمة لكمالات اخرى فنقول ان الاوائل
الاشخاص الجزئية الحادثة كما ذكروه فان قوة زيد قبل فعله وامكانه قبل وجوده
الا ان قوة زيد قايم بوجود عمرو الذي هو ابوه فتقدم القوة على الفعل تقدم زماني
وتقدم الفعل على القوة تقدم ذاتي والتقدم الذاتي اولى بالاعتبار من التقدم
الزماني لان المتقدم بالذات علة بالذات والمتقدم بالزمان علة بالعرض كما سنعلم
في المقالة السادسة وبالذات اولى بالاعتبار مما بالعرض على انه لا يتحقق قوة
الا وقد تحقق قبله بالزمان فعل ايضا وان كان في شخص اخر الا ترى ان الدجاجة
من البيض والبيض ايضا من الدجاجة وكل انسان من نطفة وكل نطفة من انسان
ولا شك ان الانسان اولى بالتقدم من النطفة سواء اعتبر بحسب الزمان
او بحسب الذات وبحسب الفضيلة فمن هذه الجهات يكون الفعل اسبق من القوة
هذا في الكائنات الجزئية الفاسدة واما الامور الكلية والاشخاص المبدعة
فلا شك انها لا يتقدمها قوة ولا امكان وما قيل ان الامكان من المراتب
السابقة على الوجود فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس
ماهيته من حيث هي هي وهي ليست باعتبار نفسها مجعولة ولا متعلقة بشيء اصلا
بل المجعول بالذات والمفاض هو الوجود لا غير فما لم يكن وجود لا يعقل ماهية لكن
اذا تحقق الوجود ذو الماهية من علة فللعقل ان يلاحظ المعاني الثابتة الصادقة
عليه لذاته بلا جعل وتاثير وهي المسماة ماهية الشيء فاذا لاحظها من حيث هي هي
وجدها في ذاتها لا موجودة ولا معدومة فيصفها بالامكان ولا شك ان
في نسبة الوجود الذاتي لا بد من مرجح وسبب لنسبتها وي نسبتها الى الطرفين فحكم ايضا
عليها بعد الامكان بالحاجة الى السبب ثم وجدنا ان السبب لم يكن موجبا لها

لا يمكن حصول نسبة الوجودية اليها فحكم عليها بالايجاب بعد الامكان والحاجة والوجود
بالقياس اليها اي نسبة الوجودية اليها متاخر عنها بهذه المراتب وهذا لا ينافي كون
ما هو الوجود بالحقيقة متقدما في نفس الامر لانه الاصل في الموجودية وانت تعلم كل ما
اعتبر من المعاني والاشياء حتى نفس القوة والعدم والاضافة كان له بحسب
نفسه متقدما على كل شيء بالاضافة الى هذا لا ينافي تاخر عن ساير الاشياء في الواقع
فاذن قد ثبت ان الاشياء في الواقع لا يسبقها قوة وامكان بحسب الواقع واذ
القوة متاخرة عن الفعل لجميع وجوه التاخر منها ما علمت انها امر اضافي لا يقوم بذاتها
فيحتاج ان يقوم بجوهر قايم بذاته يكون موجودا الا بالفعل اذا الشيء ما لم يكن بصير بالفعل
لم يكن مستعدا لقبول شيء اذا الليس المطلق لا يوصف بانه ممكن ومنها ان الشيء الذي في القوة
لو لم يكن من شانه ان يخرج من القوة الى الفعل فليس هو بالقوة ولا يمكن ان يخرج بنفسه
من القوة الى الفعل بل بشيء غيره يكون بالفعل وقت كون ذلك الشيء بالقوة ثم ذلك
الشيء ان لم يكن بالفعل ابدا فلا بد لصيرورته بالفعل بعد القوة من مخرج اخر يخرجه من
القوة الى الفعل وينتقل الكلام الى ذلك المخرج ايضا حتى ينتهي الى امر هو بالفعل دايما
وكثيرا ما يكون القوة يخرج الى الفعل بشيء من ذلك الفعل ومن نوعه موجود قبله بالزمان
كالحار يسخن فيوجد منه حار والبارد فيوجد بارد وكالنار يحصل منها نار والانسان
يولد منه انسان فيكون ما بالقوة مع كونه مقارنا لامر بالفعل ليس من جنس فعليته
متاخرا بالزمان عن امر يكون من جنس فعليته بل من نوعها ففي النطفة مثلا قوة مقارنة لصورة
معدنية يقوم بها ليست من جنس فعليتها ومتاخرة بالزمان عن صورة حيوانية هي من
نوع الفعل وكذا الحكم في البزر والشجرة التي يحصل منه فليس كون القوة اسبق زمانا من
الفعل اولى من كون الفعل اسبق زمانا منها فهذان وجهان في تقدم الفعل على القوة اعني
ما بالطبع وما بالزمان ومن تلك الوجوه التقدم في المعرفة والحد وهي الوجود الذهني
فانا نعرف الفعل لذاته ولا نعرف القوة ولا نحدها الا بالفعل فانك تحد المربع بانه سطح يحيط
به اربعة خطوط مستقيمة متلاقية بزوايا قوائم ولا تحتاج في تحديده الى ذكر القوة وتعقله
ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا بذكر المربع او تصوره فيتوقف معرفة القوة على
الفعل دون العكس ومنها التقدم بالشرف والكمال فالفعل وجود والقوة عدم

الفعل كمال والقوة نقصان والكمال والخير في كل شيء من افراد الفعل والوجود والنقص
والشر من افراد القوة والعدم اذ الشر هو عدم شيء او عدم كمال لشيء اما بالذات
او بالعرض والشر بالذات ومن كل وجه لا يمكن وجوده اذ لو وجد لكان من حيث كونه
موجوداً خيراً لا محالة وقد فرض شراً محضاً هذا خلف فالشر المحض لا وجود له بل الموجود
من الشر شر بالعرض لانه اما عدم كمال ما من شانه ان يكون له كالعمى التي هي اعدام
الملكات كالجهل البسيط والضعف والتشويه في الخلقة واما الاثم سبب منافي الخير
كالجهل المركب والظلم والغم والالم الذي هو ادراك المنافي واعلم ان اعظم والالم ٢
الشرور الواقعة في هذا العالم هو الالم لان الادراك وان كان من افراد الوجود
كالقوة والعلم يتحد مع المعلوم كالوجود مع الماهية فادراك المنافي يكون وجوده
المنافي ومن افراده لكن هذا الادراك ان كان علما حصوليا ذهنيا كان وجود
المعنى المنافي في النفس وان كان علما حضوريا كان وجود العيني للمنافي في النفس
كالالم الحاصل من تفرق الاتصال في الدنيا وفقد العلوم والكمالات المدركة
لنا في الآخرة وبالجملة الالم عبارة عن وجود العدم للنفس ووجود كل امر هو تاكده
فهذا الوجود من افراد ماهية العدم الذي هو الشر ولهذا يكون اشد شرية من نفس
الاعدام التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها والحاصل ان اكثر الشرور الواقعة
انما هي في الامور التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها هي مشوبة بعدم او قوة
ولو لم يكن في الوجود امور معها او منها او فيها القوة لكانت الكمالات
والغايات حضورية حاصلة للاشياء موجودة لها بالفعل فلم يكن شر بوجه
من الوجوه ومما ذكرناه ظهر لك ان القوة على الشر خير من فعله والخير بالفعل
خير من القوة عليه لما علمت ان وجود كل شيء تاكده وكماله والشر شر من
نفسه واما الخير فلا شك ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لا على ان قوته عدمه
ونقصه وقوله قد علمت حال تقدم القوة الى آخره تاكيد لما ذكره صريحا وتفريع
لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة مطلقا بعد الفعل مطلقا واما القوة الجزئية
فيتقدم زمانا على الفعل الذي في بقياس اليه لكن قد يتقدم عليه فعل مثل
فعلها او مجانس له متقدما بالطبع وبالزمان ايضا وقد لا يتقدم كالهيولى ت

الهيولى

التوليدي والنباتات المتكونة من غير سبق ناس من نوعها او جنسها ولكن لا بد في كل
من الشيئين من تقدم فعل على قوة جزئية تقدما بالذات ومن مغايرتها في الزمان
بل يخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا تقوم بذاتها بل بفعل ومتى لم يخرج
قوة اصلا ومتى لم يكن فعل محض لم يكن خروج شيء من القوة الى الفعل فقد علم ان
الفعل مقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة وبالذات وبالطبع وبالزمان وبا
لجهة العلم وبالشرف والكمال اعلم ان الوجود ينقسم الى ما بالفعل من جميع الوجوه
بحيث لا يشوبه قوة وان فرض انتفاء جميع ما سواه وهذا شان الاول تعالى والى
ما لا يفارقه قوة اصلا في الواقع لكن للذهن ان يلاحظ ذاته عند دفع غيره
عنه فهذا شان عالم علم الله وصور قضائه دون وجهه وقلمه وليس هذا في مرح الاولى شرح ٢
جل اسمه والى ما لا يفارقه القوة لا من قبل ذاته وحقيقته بل من قبل كمالات وجوده كالنفوس
الفلكية والى ما هو بالفعل وجوده تارة وبالقوة اخرى كالصور والنفوس الحادثة
والى ما يكون فعليته كونه بالقوة فيكون قوة على كل شيء والنهاية في جهات القوة
والاستعداد كما ان الواجب في نهاية جهات الفعل والكمال فانظر الى حكمة الصانع وحده
الالهية واقتضائه العجيب لما كان غير جائز ان يقف جوده على حد متناه ويبقى ورائه
الامكان الغير المتناهي وجدت منه هيولى ذات قوة غير متناهية في الانفعال
كما له قوة غير متناهية في الفعل وكان لا بد من تجدد الفيض وحدوث الحوادث
من الصور والنفوس سيما الانسانية من تجدد امر ما يكون نحو وجوده هو التجدد
والانقضاء ويكون حدوثه عين البقاء فوجدت اشخاص جرمية دائمة الحركة
الذاتية والوضعية الدورية لاغراض علوية يتبعها استعداد ذات غير متناهية
ينضم الى فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال فيفتح باب نزول
البركات ويرشح الخير الدائم في الازل والآباد ولو لم يكن الهيولى والحركة ما وجدت
اللانهاية في الممكنات فان الاجسام متناهية العدد والمقدار والعقول والمعلولات
واجبة النهاية ولا يحصل من العدد المتناهي والجهات المتناهية الا امور متناهية
وكان ينقطع الفيض ويثبت الوجود على ذلك المبلغ وقفا عنده فيبقى في كتم العدم امور
جمة غير متناهية وبقي الامكان على غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل واحد منه ٢

فواجب الوجود نظم النظام ورتب الاكوان والاجسام واحدثه وحفظ نظامها
باللانهاية في الحادثات وكان اشرف الحادثات المتعلقة بالمواد هو النفوس
الناطقة غير متناهية خروج الممكن منها دفعة دون الابدان ولامع الابدان
لتناهيهما عددا ومقدارا فيجب الاستعداد ان يحصل من فواهبها قرنا بعد قرن واخرجها
الى دينها اما سعيدة سعيرا اذا كملت وشقية معذبة ان نكست رؤسها فيصل في التام
والناقص فالتام اما فوق التمام او لا والناقص اما مستكفٍ ام لا فالتام في كل شيء
هو الذي حصل له جميع ما يليق به ان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك بل يحتاج
الى شيء يتمه ويكمله ثم التام ان كان مع ذلك من جنس كماله فاضلا عنه الى غيره فهو فوق التمام
والا فهو تام فقط والناقص ان لم يفتقر في نهاية كماله الى سبب منفصل عنه اذ ترشح قوة منه
واشياء الذاتية فهو المستكفي وان احتاج فيه الى سبب مباين خارجي فهو الناقص المطلق
المستكفي كجوهر المعاني مما يتصور كله او بعضه في اكثر الانواع بحسب حيثياتها وصفاتها
من الكيفيات والكميات وغيرهما بوجه من الوجوه لان الحكماء استعملوا هذه الاقسام
الاربعة في طبيعة الوجود والموجود بما هو موجود فقالوا التام هو الذي حصل له المقسط
من الوجود الذي يليق به والتام مناسب ما بالفعل والناقص مناسب ما بالقوة و
لهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل
وافضل ضروب الوجود وكمال الوجود المقصود في حقه بالفعل من غير تراخ وقوة
فوق الموجود التام هو الذي وجوده افضل ضروب الوجود ومع ذلك يفضل
عنه الوجود الفائض على سائر الاشياء والناقص المطلق هو الذي ليس له كمال
وجوده الذي ينبغي له بل يحتاج الى مكمل يخرجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو
الناقص الذي يحصل له الكمالات شيئا فشيئا وكماله بعد كمال الى لانهاية من علل وجوده
ومقومات ذاته ولا يلزم ان يكون هذا الاستعمال يكون بطريق النقل من معنى اخر
سابق بل بطريق الاطلاق الاعم على بعض افراده بان يكون الكمية او العدد او الزمان
المفهوم من لفظ التام والمعتبر في حده وكذا العصور والقلة والنقصان المفهوم
من لفظ الناقص ما هو اعم من ما هو بالذات وبالعرض وبالحقيقة او بالاعتبار
وهذا اولى من ان يكون لهذا اللفظ معان مختلفة بعضها قبل بعضها ويقع فيه انتقالات

من بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام كان مستعملا اولا في ذوات العدد و
الاعداد فيوق هذا تام الاعضاء ثم في الكم المتصل والمتصلات فيوق هذا تام القامة
باعتبار ما يعرضه من العدد من الاشبار والاذرع ثم في القوى والكيفيات فيوق هذه
تام القوة وهذا تام البياض ثم في اصل الوجود بما هو وجود مطلق فيوق هذا تام
الوجود باعتبار ان قد حصل له جميع ما ينبغي له من الوجود او جميع ما ينبغي لموجود على الاطلاق
كان للوجود لها واحاد متعددة وهما او فرضا او مجازا والكل حاصل له ابتداء فهو اصنعه
الواجب والذي يعكسه صنعة المفارقات العقلية والناقص بازاء كل من هذه الافراد و
الحكماء اذا استعملوا التام والناقص ارادوا به المعنى الاخير لان موضوع احكامهم
وعلومهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود لا ان فيه نقلا من معنى مخالف لهذا المعنى فالمعنى واحد
والتفاوت انما وقع بتفاوت الاقسام في الموضوعات لا غير الا ترى ان لفظ الكمال يستعمل
بمعنى واحد وهو كل ما يتم به الشيء مع انه يختلف افراده غاية الاختلاف وكمال الجوهر جوهر
وكمال العرض عرض وكمال الاسود سواد وكمال الحار حرارة وكمال الاعمى عمى وكمال الحيوان
نفس وذكر وكمال السفينة ربان وكمال المدينة العادل سلطان عادل وهكذا واطلاق الكمال
على هذه الامور الغير المحصورة ليس بطريق النقل والتشبيه بل على الحقيقة الاصلية
الا انه قد يكون معنى مجازي لشيء من جهة المعنى حقيقي لشيء اخر فالمقدار والعدد المعتبر
في معنى الكمال ليس ماخوذا فيه على وجه الحقيقة بل على الوجه الشامل للموجود الموهوم والمشبه
وسماه عرضا دقيقا او لا تشبها قريبا او لا وذلك كما يوصف القوى بالزيادة والنقصان
والتناهي واللاتناهي باعتبار متعلقاتها من الاثار والافعال فيوق الواجب تعالى
غير متناهي القوة والقدرة مع كونه في غاية التنزه عن الكمية والكثرة وبالجملة حمل اللفظ
على المعنى الاصلي الحقيقي اذا امكن فهو اولى وارجاع المعاني المختلفة الى معنى جامع
اليق بالحكمة واحرى بمن الخوض والامعان في بيان المعاني اللغوية والعرفية ليس من
داب الحكيم وعادته لان مبناها على الظنون والتخمينات وفي هذا الفصل ما ذكره
الشيخ من انه لما كان التام يلزمه التناهي له غاية ونهاية فيكون للشيء التام اول ووسط ونهاية
ويكون ذا عدد البتة فالجمهور لا يقولون لعدد او ذي عدد وهو اقل من ثلثة انه
تام ولا ايضا انه كل وجميع فالثلثة انما صارت تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية

اما الاثنان فهو ناقص من جهة فقدانه احد الامور الثلثة فيه فان اعتبر له مبدأ و وسطا فلم يكن
له نهاية واما الاثنان فيكون ناقصا من جهة فقدان ما هو نهاية له وان اعتبر له مبدأ
ومنتهى فلم يكن ذا وسط وان كان له وسطا ونهاية فلم يكن ذا ابتداء فهو ناقص لفقد
احد من هذه الامور التي يجب ان يكون في العدد التام ثم الواسطة يجوز ان يكون واحدا
او اكثر قليلا كان او كثيرا لان جملتها في انها واسطة كشيء واحد واما المبدأ و
النهاية فلا يجوز ان يكون شيء منهما في كل عدد تام الا واحدا لا غير فلا يكون لعدد
واحد مبدآن ولا منتهيان انما جاز ذلك لعددين مختلفين فيكون العدد ذا مبدأ
ونهاية وواسطة هو اقصى ما يمكن ان يقع في مراتب هذه الامور وانه ما يوجد فيه
هذا الترتيب لم يمكن وجودها مجتمعا الا في الثلثة فكل عدد خاص فوق
الاثنين له هذه التامية من غير مزية لبعضها على بعض فان تفاوتها في كون الوسط
في بعضها اكثر وبعضها اقل ليس تفاوتا في شيء من هذه المعاني فان كون الوسط
كثيرا لا يوجب كونها اتم وساطة ولا ايضا كونها قليلا يوجب ان يكون اضعف توسطا
بل الكل في درجة واحدة من معنى التوسط وفي كونها واقعة بين طرفين مجاورين
لها وهذه التامية كما ترى انما يتصور في طبيعة عدد مخصوص باي طبيعة واما من
حيث هي طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية لها اصلا اذ لا نهاية لها اذ ما من
عدد الا ويمكن فوقه عدد آخر يشتمل من جنسه وعلى هذا فربما لم يوجد في العشرة
تامة في العشرية ناقصة في العشرينية وجنسها ما هو فوق العشرية واعلم ان لاهل
الحساب استعمالا آخر للفظ التام والناقص والزائد فالتام عندهم كل عدد
يكون كسوره الصحيحة مساوية له كالستة فان له نصفا هو الثلثة وثلثا هو
الاثنان وسدسا هو الواحد والمجموع ستة لا غير والناقص كل عدد يكون كسوره
ازيد منه كالاثني عشر والزائد ما هو بعكس الناقص كالسبعة والثمانية ثم
ههنا بحث وهو ان التام عند الحكماء وهو الذي يوجد له من الوجود ما
يليق به ولا يكون شيء مما يمكن له مفقودا عنه ان كان من شرط ان يكون ذلك
له لذاته لا بسبب الغير فلم يكن للمفارقات العقلية تامة وان كان ذلك اعم
مما يكون لذاته او بسبب الغير فلم يكن فوق التام مختصا بالواجب جل ذكره

فان كلا من العقول يفيض عنه الوجود على غيره فكما ان كلا منها موجود بالحقيقة
وان كان بسبب المبادي فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة بافادة المبادي اياها
والعجب من جماعة من المتأخرين قالوا بتوحيد الافعال وان لا مؤثر في الوجود
الا الله ولم يقولوا بتوحيد الوجود لانه لا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء
الكاملون فانه مدرك عزيز المنال حيث ان هذه الوحدة لا ينافي كثرة الوجودات
المتخالفة الحقائق والذوات فالاولى ان يراد بالتام وفوق التام المعنى
الاعم ويكون كل منهما حاصلا في الواجب وما يليه من خلفاء الله ومقربيه كما ان
الوجود شامل لهما لكن على وجه الشدة والضعف قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة
والخليفة نايب المستخلف يفعل ما يفعله لكن على وجه اضعف والا لم يكن خليفة
فشأن العقول القادسة افاضة فاضل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوته
فهي ايضا فوق التام مع انها دون الاول لانها لا يحيط به عقل قال واللفظ والتمام و
الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة المعنى لكن التمام ليس من شرطه ا ه
واضح المعنى غني عن الشرح على انه ليس فيما اشتمل عليه من المعاني كثير فائدة يعتني بها
ويليق ايرادها في هذا العلم الذي بالحري ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية
ودقايق المعارف الربانية مما اختص به الاولياء الكاملون والحكماء الشامخون
الراسخون في العلم والحكمة الآخذون علومهم من مشكوة النبوة والاعلام ونور
الوحي والالهام بقوة الفكر والبرهان وقدم السلوك والايمان وكان الشيخ
ضاعف الله قدره اراد ان يبسط في الكلام منهاجا على عادته في المنطق
وغيره من كتب الشفاء من ايراد المقاصد على سبيل البسط والتفصيل والشرح
والتطويل ولم يحضره في الالهيات مثل ما في غيرها فاورد فيها امورا قليلة
جمعها مع ما عنده من الاصول المهمة ليحصل من المجموع كونه وحجم ومن الفن المتكلم في
هذه العلوم انه يطول له ايساغوجي وباب قاطيغورياس وباريمنياس ونحوها
حتى الشعر والخطابة من الصناعات الخمس ثم اذا جاء ووصل الى عظايم الامور
وحقايق الاسرار والانوار التي هي الغاية القصوى والعروة الوثقى قصر ووقف
واهمل في ايراد كثير من المهمات فيها واخطأ في بعض ما اورده من المواضع والابواب

التي لا يسعد الانسان الا بها باصابة الحق فيها ودرك الصواب ويجب على الحكيم
ان يكون اكثر اعتنائه بالامور المهمة فان اتفق الخروج له الى امور غير مهمة كان بعد
تحقق القدر المهم وتعينه لطالب السعادة وكان سقراط معلم افلاطون الالهي مع
جلالة شانه في العلم والعرفان وسموّ مكانته في الحكمة والبرهان مقتصرا على العلوم الالهية
مقتصرا في التعليم وغيرها معتذرا في آخر عمره باني كنت مشتغلا باشرف العلوم
علما مني بان ذلك هو الذي يصير به الانسان مستحقا لاسم الحكمة متعظما في الملكوت
نتيجة للعالم العلوي صائرا من المقربين واصحاب الارتقاء خليفة الله في الارض والسماء

المقالة الخامسة المعروض في هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال الماهيات
وهي الامور التي يعرضها العموم والاشتراك فرضا او تحققا بالقوة او بالفعل و
احكام كل واحد من اقسامها الخمس من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض
العام ونحن قبل الخوض في شرح الفصول نذكر بعض القواعد والفصول المحتاج اليها
في هذا الباب مما ذكره هذا الشيخ بعضها في ايساغوجي نوردها ايها هنا على وجه التحقيق
ليكون تذكرة معوانا على التحصيل موجبا للتسهيل لمن وفق له والتيسر على الطالب
البصير الماطلق لاجله وهي هذه الاول ان الموجود من الاشياء اما ذات ماهيات
والوجود كما علمت ليس مجرد المعنى الانتزاعي وانه الموجود بالحقيقة امر بسيط وهو
ليس بكلي ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئي مندرج تحت ذاتي والبسائط منها
واما الماهية فالمراد بها المعنى الكلي والمفهوم الذي من شانه ان يعرض الكلية والاشتراك
اذا كانت في الذهن وقد اختلف في انها هل هي موجودة ام لا والفلاسفة على انها
موجودة والمتكلمون على انها غير موجودة ولكل من الطرفين دلايل وحجج والحق عندنا
انها موجودة بالعرض تابعة للوجود في الجعل والموجودية اذ المجعول بالذات و
الصادر بالحقيقة ليس الا انحاء الوجودات وهي الموجودات بالذات لكن كل وجود
يصدق عليه ويتحد به عدة من المفهومات بعضها في مرتبة الهوية الوجودية فيقال
له الذاتي مشتركا كان او مخصوصا وبعضها في مرتبة متاخرة عنها ويقال له العرضي
عاما كان او خاصا الثاني ان الماهية قد يكون مركبة وقد يكون بسيطة والمركبة
هي التي تلتئم حقيقتها من اجتماع عدة امور والبسيطة ما لا يكون كذلك ولا بد من

الاعتراف بثبوته وتحققه والا لتركب كل حقيقة من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومع
ذلك فلا بد لها من البسيط لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد
فيها موجود اما ان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا فلم يكن الكثرة مشتملة على الواحد
والايراد عليه بان الكثرة لا بد لها من واحد من جنس الوحدات التي تالفت هي منها لا الواحد
الحقيقي ككثرة الاعضاء في الحيوان لا بد لها من عضو واحد ويجوز ان يكون كل عضو
مركبا من عدة اشياء غير اعضاء فلا بد فيها من واحد من نوع تلك الاشياء التي هي
غير الاعضاء والاجزاء الاولية ويجوز ايض ان يكون كل واحد منهما ايض مركبا من اشياء
اخر وهكذا بالغا ما بلغ غير منتهية الى واحد وهو بسيط حقيقي مندفع بان بطلان ذهاب
الاجزاء بالفعل لا متناهية اذا كانت متداخلة كانت مترتبة ترتبا ذاتيا يجري فيها
براهين ابطال التسلسل من التطبيق والتضايف والحيثيات في الوسط والطرفين
وغيرها فظهر ان البسيط موجود سواء كان جزءا لشيء اولا مثل الوجودات والمبادي والماهيات
الاجناس العالية وطبايع الفصول البسيطة كما سيأتي تفصيلها **الثالث** ان البسايط
هل هي مجعولة ام لا المشهور عند الجمهور من توابع المشائين انها غير مجعولة بل المجعول
صيرورتها موجودا واشياء اخر واستدلوا عليه بان السواد لو تعلقت سواديته
بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو محال لان السواد في حد نفسه
سواد سواء فرض معه غيره او لم يفرض والايراد عليه في المشهور بوجهين الاول
بطريق النقض وهو ان السواد كما ان له حقيقة كذلك له وجود وكلما فرض انه المجعول فلا
فان امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه
وجودا مجعولا فيلزم ان يكون لا حقيقة السواد مجعولة ولا وجوده مجعولا فلا يكون
السواد الموجود مجعولا اصلا هذا خلف وان قيل ان المجعول منهما هو اتصاف
الماهية كالسواد بالوجود او انضمام الوجود بها قيل ان هذا ايض مغالطة لان
ذلك الاتصاف او الانضمام اذا ثبت له حقيقة وهي ايض غير مجعولة وبالجملة
كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة سواء كانت بسيطة او مركبة من البسيط فان عقل
ان يكون بعض البسايط مجعولا فليعقل في سايرها والا فلا وربما يجاب عن
هذا بوجه دقيق حاصله يرجع الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع اصل الاستدلال

وهو ان المجعول بالذات ليس شيء من الماهيات والوجودات بسيطة كانت او مركبة بل هو
حالة ارتباطية بين الماهية والوجود فلا السواد مجعول ولا الوجود مجعول بل
يلزم المجعول صيرورة السواد موجودا او اتصافه به لا بان يجعل نفس الصيرورة
بحقيقة التصوير بل بما هي نسبة وفرق بين كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة
شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات في الاول هو نفسه وفي الثاني هو الطرفان
والنسبة على انها نسبة ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات بل بالتبع وهذا كالفرق
بين المرآة والمرئي فالمرآة بما هي مرآة آلة للنظر والملاحظة وليست حينئذ
مرئية ولا ملحوظة بالذات فاذا نظرت اليها والتفت بها صارت حينئذ مرئية
وانسلخت عن كونها مرآة وهكذا الفرق ايض بين التصور والتصديق فانهما
نوعان من الكون الذهني اذ التصديق في قولك زيد كاتب ليس عبارة عن
تصور زيد وثبوته ولا عن تصور الكاتب وثبوته الذهني ولا ايض عن تصور
نسبة الكتابة الى زيد وثبوتها ولا ايض عبارة عن التصورات الثلثة جميعا و
حصولها في الذهن لان جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق
بل التصديق عبارة عن ادراك ان زيدا كاتب وصيرورته كاتبا بان يكون
الطرفان ملحوظة بوجه ارتباط احدهما بالاخر بان يكون النسبة متصورة
بالعرض اي على وجه نسبة متصور الى متصور ونسبة المتصور الى المتصور لا بان
يكون متصورة ولا انعزلت عن كونها نسبة وذلك كالمعاني الحرفية اذا اسند
اليها صارت معنى اسميا وبالجملة فحال المجعول في الخارج عند المشائين
كحال المصدق به في الذهن بان يكون اثر الجاعل هو الماهية التركيبية على الوجه
الذي قررناه هذا غاية ما تقرر به طريقتهم وان تعلم ان هذا التصوير وان
كان صحيحا والجعل بهذا المعنى وان كان واقعا في كثير من الافعال الصناعية
والادراكات الذهنية وفي جعل المركبات الخارجية وصيرورة بعضها بعضا بعد
تحقق البسائط والكلام في جعل الحقائق ابتداء فالتصديق مثلا وان لم يكن
عبارة عن تصور الاطراف ولا البعض ولا المجموع الا انه لا بد فيه من تصورات
سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور وكذا الصبغ

وان لم يكن عبارة عن تصور الاطراف لا البعض ولا المجموع والا انه لا بد فيه من
تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور وكذا
الصبغ وان لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل اللون ولكن لا بد من
وجودهما حتى يجعل احدهما الآخر وذهبت اخرى الى ان الماهيات مجعولة دون الوجودات
ودون الحالة التركيبية قالوا ليس ان الجاعل يجعل الماهيات اياها بل يجعلها فقط
بمعنى ان الاثر المترتب على الجاعل نفس الماهية لا صيرورتها موجودة ولا الوجود
بناء على ان الوجود ليس امرا حقيقيا انما يدل على نفس صيرورة الماهية وكونها بالمعنى
المصدري فلا يصلح ان يكون هو الاثر فضلا عن الاتصاف بهما ذكرنا والذي يقال ان السواد اسود
مع قطع النظر عن جعل الجاعل حق ونحن نقول اذ الذاتي غير معلل لكن كلامنا في
ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد بنفسه مفتقرا الى الغير وفي كونه
سوادا او لونا غير مفتقر اليه والى هذا المذهب ذهب الاشراقيون كالشيخ المقتول
واتباعه وكل من اتى بعدهم والمتاخرون الا القليل منهم وهو ايض سخيف اسخف من
الاول كما ستعلم بل التحقيق عندنا ان المجعول بالذات ليس الماهية ولا اتصافها
بالوجود اما الماهية فلانها لو تعلقت بالجاعل لما تعقل شيء من الماهيات المجعولة الا مع
جاعلها المشتمل على تعقل الجاعل وكيفية جعله بل يلزم ان يكون المجعول من الماهيات
الذاتية والمقومات التي لا يمكن تعقل الا بها وان يكون جميعها من مقولة المضاف
وكون ماهية واحدة تحت مقولتين بالذات والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم
واما الاتصاف فلانه امر المجعول بالذات جعلا بسيطا هو الوجود اذ الموجود بالذات
والماهية مجعولة بالعرض كما موجودة بالعرض ولا يلزم منها شيء من المفاسد فان قلت
يلزم ان لا يكون الوجود وجودا في نفسه اذ فرض عدم الجاعل وان يكون تعقله
بعد تعقل الجاعل وان يكون من مقولة المضاف وايض غلط لاحتياج الامكان ولا تصور
بين الشيء ونفسه قلت الوجود في كل شيء نفس هويته الشخصية الخارجية ولا يمكن تعقله
الا بالشهود الحضوري وهو شان من شئون متفرع عليه لا يمكن حضوره الا
متعلقا بما هو مقتضيه وليست حقيقته الا نفس التعلق بغيره ضربا من التعلق لا مفهوم التعلق
اذ كل مفهوم يحصل منه في الذهن وهو امر كلي والوجود بمعزل عنه لذاته وامكانه عبارة

جاعله

عن افتقارها لقصور الحاجة عليه لا غير والمضاف وكذا كل مقولة هي من اقسام
الماهية المعروضة للكلية والوجود ليس بماهية لشيء كما علمت فلا يكون الوجود المتعلق
بغيره مضافا كما لا يكون الوجود القائم بذاته جوهرا الاصل الرابع في الفرق
بين ما هو جزء للماهية المركبة وبين ما ليس كذلك كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة
من عدة امور فلا بد ان يكون احدى تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد
ثبت ان علة العدم عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور
التي تركبت عنها كانت في بطلانها تبطل ببطلان احد منها وبهذا يقع الفرق معلولة للبطلان تلك الامور لكونها في بطلانها ٢
بين علة الوجود المركب وبين علة عدمه فاذن اجزاء الحقيقة المركبة متقدمة كلها
على تلك الحقيقة في جانب الوجود وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء ما عليها
ثم لما كانت الصور العقلية مطابقة للامور الخارجية فيجب بتصور تقدم اجزاء
الجملة عليها فكما يجب بتصور تقدمها يجب تقدم تصورها ايضا لان تلك الحقيقة
ليست الا مجموع تلك الاجزاء وحصول المجموع متأخر عن حصول الاحاد فلزم
ان يكون العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع فظهر من هنا ان الحقيقة
المركبة لا بد ان يتأخر جميع فيها وهذه الامور من تأخرها عنها وجودا وعدما
خارجا وذهنا اذا عرفت هذا فنقول اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها ذهنا
يلزمها الاول ولكونها متقدمة عليها خارجا يلزمها لازم اخر فالاول هو كونها
بينة الثبوت للماهية لان البين للشيء هو الذي لا ينفك تصوره عن تصور ذلك
الشيء والذي لا ينفك عن الشيء ويكون مع ذلك اقدم تصورا منه فهو اخص من
كونه لا ينفك والموصوف بالاخص موصوف لا محالة بالاعم فالذي يتقدم تصوره
على تصور الشيء كيف لا يكون بين الثبوت له عند تصوره واما الثاني فهو
عدم احتياجها الى سبب جديد اذ الماهية المركبة اذا تحققت كانت مفردا متحققة
لانها سابقة عليها فكيف لا تستغني عن سبب جديد بل اللازمان كلاهما امر واحد
وهو كون الاجزاء لكونها سابقة على المجموع ذهنا وخارجا كانت مستغنية
في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب الجديد فاستغناؤها عن السبب في حصولها
الذهني وهو المعنى بكونها بينة الثبوت واستغناؤها عن السبب عند حصولها

الخارجي هو المعنى باستغنائها عن السبب فالاستغناء عن السبب اعم من كون الشيء
بين الثبوت لاختصاصه بالوجود الذهني فظهر ان الخاصية المساوية لاجزاء الماهية كونها
متقدمة عليها في الوجودين والعدمين وهذه الخاصية يستلزم خاصية اخرى وهو
الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود العلمي فهو البين فان اعتبر
في الوجود العيني فهو الغني عن السبب الجديد لكن هذه الخاصية اعم من الخاصية الاولى
لان الاولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية هي مطلق الحصول اعم من الحصول ومطلق الحصول ٢
المتقدم الخامس في كيفية اجتماع اجزاء الماهية المركبة اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد
منها غنيا عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب
الانسان لا يحصل منهما حقيقة بحدة لعدم تعلق احدهما بالاخر فان قيل اليس المعجون
يتكون من اجتماع اجزاء كل منها غني عن الاخر فنقول ليس الامر كذلك بل مجموع تلك
الاجزاء بحسب امتزاجها وتماسها صارت كالجزء الواحد للذات وهو الجزء المادي
واما الجزء الاخر فهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الاثار وهي محتاجة الى الجزء الاول
ولا يمكن ايضا ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجا الى الاخر لاستحالة الدور فاذن
الواجب ان يحتاج بعضها الى البعض لا على طريقة الدور ليحصل من اجتماعها حقيقة واحدة
واعلم ان فضيلة كل مركب بفضيلة جهة الوحدة وهي جهة الصورة فالصورة ان كانت
عرضا محتاجة الى الاجزاء موضوعة لها كان المركب مركبا غير طبيعي ضعيف الوجود
وان كانت الصورة جوهرا يحتاج اليها الاجزاء ايضا كما احتاجت هي اليها على وجه لا يكون الدور
المستحيل بل باختلاف جهة الحاجة كما علمت في مباحث الهيولى والصورة فذلك
مركب له وحدة طبيعية كلما كانت الصورة اقوى تحصلا واقل افتقارا الى المادة كان
المركب اشرف وجودا واكمل ذاتا حتى ينتهي الى صورة لا يحتاج الى المادة في ذاتها
وصفاتها الخاصة وكذا في كثير من افعالها كالادراكات العقلية والوهمية والخيالية
بل في بعض افعالها كالحركات واستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وهذا غاية
درجة الحقيقة المركبة كالافلاك ونحوها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة في الشرف
والخلوص ثم يتجاوز ويرتقي عنها الى البساطة والتجرد السادس في الفرق بين التركيب
الذهني والخارجي اعلم ان اجزاء الماهية قد يكون متميزة في الخارج ولو بوجه وقد لا يكون وهو كالسواد

مثلا فانه مشارك للبياض في اللونية ومخالف له في كونه قابضا للبصر ومعلوم ان جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف فاذا السواد مركب في نفسه من اللونية وقابضية البصر ولو كان اللونية نفس القابضية لكان كل لون سوادا ولكن هذا التركيب لا يمكن ان يكون خارجيا وبرهانه انه لو تميزتا اللونية في الخارج عن قابضية البصر لكانتا اللونية المحضة والقابضة المحضة اما ان يكون محسوسة او لا فعلى الاول فعند اجتماعهما اما ان يحدث هيئة محسوسة او لا فان لم يحدث لم يكن السواد محسوسا هف وان حدثت فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما اذ المعلول مغاير للعلة ونحن لا نعني بالسواد الا نفس تلك الهيئة المحسوسة فاذا يلزم ان يكون اجزاء قوام الشيء المحمولة عليه خارجة عنه وذلك محال واما اذا كان الجزءان او احدهما محسوسا فذلك المحسوس اما ان يكون هو السواد او مخالفه فان كان السواد امتنع تقومه بالاخر وان كان مخالفه كان لونا مخصوصا مخالفا له في خصوصيته فيكون نوعا اخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية المطلقة ويلزم ان يكون طبيعة الجنس طبيعة النوع وهف فان انضم اليه فصل وحدثت هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك محال فثبت ان اللونية غير متميزة عن القابضية في الوجود الخارجي فهما موجودان بوجود واحد بل ذلك التميز انما يكون في الذهن بالوجه الذي ذكرنا **والسابع** في اصناف المركبات اجزاء الماهية اما ان يكون متصادقة او لا والمتصادقة اما ان يكون بعضها احكم او لا والثاني ايضا اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة في المتصادقة هي التي بعضها اعم من غيره ان يكون مقوما كالجسم والحساس والمتداخلة الغير المحمولة كالمادة للشيء كالهيولى للجسم الذي هو مادة للحيوان لا بالمعنى الذهني هو جنس له والمتباينة الغير المحمولة كالمادة والصورة والمركب بما هما مادة وصورة وكالاعضاء للحيوان والاحاد للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك مثل العقول والنفوس فانهما داخلة تحت جنس الجوهر ومخالفة

من بعض ... كالجسم ... والحيوان ... في ... منها

لساير الجواهر كالجسم والهيولى والصورة وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لا بد وان يمتاز عنه بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا في الخارج وقد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين وهو ظاهر كالانسان مركب من بدن هو مادته ومبدأ جنسه القريب اعني الحيوان ونفس هي صورته ومبدأ فصله القريب اعني الناطق واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر كما علمت من حال السواد واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين فقد جزم به الجمهور وذلك كالاشكال مثلا المثلث فانه سطح يحيط به ثلثة اضلع فالسطح جنس والاضلاع الثلثة فصل بل كونه محاطا بثلثة اضلع فصله لانه المحمول عليه لا الاضلاع والخطوط وحينئذ يكون مركبا عقليا اذ ليس لكل منهما وجود امتيازا عن صاحبه نعم ان الجوهر هل يكون مركبا من اجزاء لا يكون البعض جنسا والاخر فصلا فالجمهور زعموا ان ذلك ممكن كتركيب الجسم من المادة والصورة والتحقيق ان كلا منها يمكن اخذه بحيث يحمل على المركب وبذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا كما ان الجنس والفصل في المركب العقلي يمكن اخذ كل منهما بوجه لا يكون بحسبه محمولا عليه فيصير الجنس مادة عقلية والفصل صورة كانا في المركب او في البسيط كلاهما مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد وصاحب المطارحات زعم ان كلا منهما في المركب مجعول بجعل اخر مستدلا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات يزول عنه فصله وهو النامي والحساس ويبقى جنسه وهو الجسم والقول بان الجسم الذي وجد بعد القطع او بعد الموت عين الجسم الذي كان قبله مكابرة كالقول بالطفرة وتفكك الرحى واشباههما والجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو جنس وبينه بالمعنى الذي هو مادة فالمعنى الذي هو الجنس لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيجوز تبدله بتبدل الفصل وانما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل نقول كما بين ان الجنس بحسب المعنى امر غير محصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا مع فصل ما فكذا المادة امر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها الا باحدى الصور المقومة لوجودها ومعنى بقائها مع توارد الصور انها لضعف وجودها يكفيها لحوق صورة ما اية ما كانت لا انها في حد ذاتها امر واحد بالفعل باق بالعدد كما يرى الصور فالحق ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام المادة وتمام الشيء يتضمن له وما فوقه فالشيء شيء بصورته لا بمادته فلو امكن وجود الصورة مجردة

مركب ح

صورة ... واعلم ... الجنس ... النوع

فالذي هو المعنى ح

لكان ذلك الشيء حاصلا بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه اعلى واشرف وهذا معنى التركيب
الاتحادي في المركبات التي لها وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض المدققين وفي هذا المقام
مباحث شريفة ولطايف منيفة اكتفينا بما ذكرناها في الاسفار والله مفيض الانوار وملهم
الاسرار **فصل** في الامور العامة وكيف وجودها بالحري ان نتكلم الآن في الكلي والجزئي
اذ الموجودات اما وجودات واما مهيات وهي الامور التي يعرضها الكلية والعموم
عند حصولها في الذهن ولا يمكن حصولها منفكة عن الوجود لا ذهنا ولا عينا خلافا
للقائلين بشيئية المعدوم وثبوت المعدومات من المعتزلة ومن يحذو حذوهم والغرض في هذا الفصل
بيان معنى الكلي والعام وكيفية وجودهما يعني ان المهيات التي يعرضها الكلية والعموم
هل هي موجودة في الاعيان او لا وما نحو وجودها وكيف يتحد بالوجود الذي لا بد ان يكون
امرا معينا شخصيا وكيف يوجد امر واحد مع المتقابلات والاضداد وفي امكنة واحيان
مختلفة ووجه مناسبة هذا البحث للذي في الفصل السابق ان الكلي والجزئي يناسب
القوة والفعل فان الكلي موجود بالقوة ما لم يصر جزئيا بانضمام التشخص اليه لم يصر موجودا
بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه احد الفصول لم يصر نوعا بالفعل كالحيوان
بما هو حيوان فانه انسان بالقوة وعند انضمام الفصل الناطق اليه يصير انسانا بالفعل
وبانضمام التشخص اليه يصير شخصا موجودا بالفعل كزيد واما كون المهيات الكلية
من الاعراض الذاتية الخاصة بالوجود فذلك لان الموجود بما هو موجود صالح لان
يكون انسانا بما هو انسان او بما هو انسان كلي او فرسا كليا او فلكا او عقلا او نفسا او
بما هي هي او بما هي كليات من غير ان يصير امرا خاصا طبيعيا او تعليميا ولا الاعم من الموجود
المطلق صالح لشيء منها الا بعد ان يصير موجودا مطلقا فهي من الاعراض الاولية الخاصة
بالوجود وهذا لا ينافي كونها معروضة للموجودات الخاصة الشخصية ولا ايضا ينافي
عدم كون الموجود بما هو موجود انسانا معينا او فرسا شخصيا او مقدارا مخصوصا الا بعد
ان يصير طبيعيا واقعا في المادة والتغير او تعليميا واقعا في المقدار والكمية **قال** فنقول
ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي المعنى من جهة ما نراه وقد ذكر للكلي معاني ثلثة احدها
المعنى الذي له افراد يحمل هو على كل واحد واحد منها كالانسان والكرة والسواد و
الثاني المعنى الذي امكن ان يكون له افراد كثيرون يحمل عليها وان لم يكن شيء منها

موجودا كالمعنى البيتا الذي يصنع من الذهب فانه ان يوجد كثير من افراده وان لم يوجد
شيء منها من غير مانع عقلي والثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره من ان يقع
على كثيرين ولكن لو فرض تعدده امتنع عقلي وسبب خارج عن نفس مهيته ومعناه
يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة في وسط الكل والاولى ان يجعل
هذه المعاني الثلثة من اقسام معنى مشترك جامع لها صادق عليها ليكون الكلي
مشتركا معنويا لا مشتركا لفظيا وذلك انسب بهذا الفن فان البحث عن معاني الالفاظ
والاصطلاحات اهل اللسان ليس من داب الحكيم فان مناط كون الشيء كليا وكذا الامر
فيه هو كونه مفهوما ومهية كما ان مناط كونه جزئيا حقيقيا وشخصيا هو كونه وجودا او انية
او ذا وجود هو انيته من حيث هو كذلك فكل معنى ومهية غير الوجود نفس تصوره لا يابى
العموم والاشتراك بين كثيرين سواء كانت ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة
او بعضها ممتنع وبعضها ممكن والممكن منها واحدا وكثيرا والواحد الممكن موجود
ام لا والكثير الممكن متناه ام غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلي
ومعانيه الثلثة المذكورة وقوله وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي آه
مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعاني فانه من جهة ان نفس تصوره
غير مانع من الحمل على كثيرين متحقق في ساير المعاني وان كان من جهة انحصاره في واحد
بسبب المانع الخارجي يكون مغايرا للبواقي وانما وجب ان يكون المستعمل في المنطق وما
اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله للاقسام
اليها اذ العلوم الكلية كالمنطق وغيره يبحث عن احوال الكلي واقسامها الخمسة من الجنس
والفصل والنوع والخاصة والعرض العام واقسام كل منها كالاجناس البعيدة والمتوسطة
والقريبة والفصول البعيدة والمتوسطة والانواع الحقيقية والاضافية وغير ذلك
وهذه المباحث لا يجري في الكلي الذي لا يوجد من حيث انه لا يوجد ولا الذي انحصر
في واحد من حيث هو كذلك فيجب اخذه على الوجه الاعم لكن المنطقي انما يبحث عن هذه
الاشياء بحسب معانيها المنطقية التي هي من ثواني المعقولات وصاحب هذا العلم يبحث
عن معانيها الطبيعية المعروضة لتلك المعاني التي هي في الدرجة الثانية في المعقولية فكما ان
الفرق حاصل بين مفهوم الكلي وبين المفهوم الكلي كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل

بين الجنس المنطقي وهو مفهوم الجنس وبين الجنس الطبيعي كالحيوان وكذا القياس
في النوع والفصل والعرض وجميع ما يبحث عنه في المنطق في هذا العلم حتى الجزئي
الحقيقي على ما قال واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع معناه على
كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه المراد من الجزئي المفرد هو الجزئي الحقيقي وهو
لا يكون الا مفردا بخلاف الجزئي الاضافي وهو الاخص من شيء فانه قد يكون كليا
متكثر الافراد بالفعل او بالقوة فالجزئي الحقيقي هو الذي نفس تصوره يمنع
حمله على كثيرين سواء امكن تصوره كذات زيد المشار اليه وكذا السواد مثلا
او لم يمكن كذات المبادي مثل ذلك والذي امكن تصوره سواء كان بحسب الحس فقط
كزيد المشار اليه وهذا الشمس او بحسب العقل فقط كتمييز العقل العاشر مثلا فان
صورة زيد المشار اليه لا يمكن حصولها في العقل ولانه صورة العقل العينية
يمكن حصولها في الحس لكن الجميع بحيث اذا تصوره متصور لا يمكن له فرض صدقه
على كثيرين لامتناع نفس تصوره المطابق لهويته الشخصية عن ذلك واعلم ان
منشأ هذا الامتناع كما اشرنا اليه انما هو كون الشيء وجودا خاصا او ذا وجود
خاص فانه الهوية الشخصية لا غير وكل ما هو غير نحو من انحاء الوجود فهو معنى كلي
ولو تخصص الف تخصيص قال فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث ما هو يريد الفرق بين
الكلي المنطقي والكلي الطبيعي فكما ان الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد
به معنى اخر اي معنى اخر كان يكون في ذلك المعنى الواحد كانسان واحد وفرس واحد
فكذا الكلي قد يراد به نفس مفهوم المذكور وهو الاشتراك بين الكثيرين بالفعل
او بالامكان او بما نفس تصوره مانعا من الاشتراك او غير ذلك وقد يراد به معنى اخر
كمعنى الانسان والشمس وغيرهما يكون ذلك المعنى موصوفا بالكلية وكثير ما يتصور
مفهوم الكلي باحد الوجوه ولم يخطر بالبال شيء من الهيئات ولا يخطر ببالنا انها كلية
ونتصور الحيوان ولا نعلم انه جنس ونتصور الانسان ولا نعلم انه نوع والناطق
ولا نعلم انه فصل ونتصور زيد المشار اليه ولا نعلم مفهوم الجزئي فالكلي بما هو
كلي شيء والذي يحمل عليه الكلي شيء اخر كما ان الجنس بما هو جنس معنى وحده الكلي
المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة والذي يلحقه الجنس كالحيوان مثلا معنى اخر وحده

الموصوف به كالانسان كثيرا ما نتصور حيث من الحيثيات ۲ ۳ ۲

كهويته ۲

وحده انه الجوهر ذو الابعاد النامي الحساس وليس لحد منهما دخل في حد الاخر ومعناه
لكن احدهما يعرض للاخر فالعارض المفهوم المنطقي والمعروض هو المعنى الطبيعي وظرف
هذا العروض لا يكون الا الذهن اذ الموجود في الخارج من الحيوان لا يكون الا شخصا
فالشيء في الخارج لا يكون كليا ولا جنسا ولا نوعا ولا غيره من المعاني المنطقية كمفهوم
الجزئي الحقيقي قال فالمهية من حيث تلك المهية مثل الانسان بما هو انسان والفرس بما
هو فرس ليست في حد نفسها الا نفسها لكن يعرض لها كثير من المعاني التي هي غيرها
بحسب المعنى والمفهوم فكما ان الفرسية في حد مهيته ليس باسود ولا ابيض فكذلك ليس هو
في نفسه من جهة نفسه كلي ولا جزئي ولا بواحد ولا كثير ولا موجود ولا معدوم والوجود
اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان وكل منهما اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل
اذ جميع هذه الامور بحسب المعنى خارجة عن نفس مهية الفرسية قال بل الواحد به صفة
يقترن بها الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة اعلم ان اصناف الصفات
العارضة للمهية كثيرة الا انها منحصرة في ثلثة اقسام لانها عروضها اما متوقف على وجود
المهية مطلقا او غير متوقف والمتوقف على الوجود الذهني او على الوجود الخارجي مثال
العارض لوجودها الخارجي كالحركة والحرارة والسواد ومثال العارض الذهني
كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية والقضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع
والحيوان جنس فهذه تصرف ويقال لها القضايا الطبيعية والمراد من الطبيعية
المستعملة فيها كقولهم الكلي الطبيعي والنوع الطبيعي ليس مبدأ الحركة والسكون ولا
الصفة القائمة كما في هذه الحركة طبيعية وهذا اللون طبيعي وطبيعة النار كذا وطباع
الفلك كذا بل المراد مهية الاشياء وذواتها الكلية كما ان القضايا المعقودة بالعوارض
الخارجية كقولنا الانسان كاتب والحيوان متحرك خارجيات صرفة واما مثال عارض
المهية فهو كالوجود والوحدة والفصل للجنس والجنس للفصل ونحوه لوازم المهيات كالزوجية
للاربعة ومساواة الزوايا لقائمتين للمثلث والشيخ اورد من امثلة الاقسام الثلثة
مثالا للقسمين الاخيرين وهو عارض المهية كالواحد والكثير والوجود والعدم
وعارض الوجود الذهني كالكلي لانه بصدد اثبات المغايرة بين المهية وجميع لواحقها
واذا اثبت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها الخارجي على وجه اوضح فان قلت الليس

الفرسية ۲

اما متوقف على الوجود ۲

وبين ما هو عارض نفسها بما هي هي
وعارض نفسها بما هي معقولة فلانه
ثبت المغايرة بينها ۲ ۲

عم الوجود بين العيني والنفسي والوجود العيني من الصفات الخارجية قلنا الوجود واذ
كان عينيا خارجيا ليس من العوارض والصفات الخارجية اذ العارض الخارجي
ما يكون المعروض متقدما عليه العارض متميزا عنه في الوجود والمهية متحدة بالوجود
الخارجي وقد ذكرنا فيما سبق كيفية هذا الاتصاف فان قلت اذا كان الوجود وما يجري
مجراه مما يعرض نفس المهية من حيث هي هي فلماذا قال ينبغي ان الفرسية في حد نفسها
لا موجود لا واحد ولا كثير ففي كلامه نوع تناقض قلنا سيظهر لك دفع هذا التوهم
بوجه يظهر صحة القولين من غير تدافع قال فان سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض
مثلا هل الفرسية الف اوليس الف لم يلزم الجواب بشيء منهما لكن ان اجيب فيجب ان يكون بانه لا يوجد
مثلا هل الفرسية الف او لا يلزم ان المهية ليست من جهة نفسها او باعتبار حدها
شيئا غير نفسها او مقومات نفسها من وحدة او كثرة او وجود او عدم او عموم
او خصوص وشيء من طرفي المتناقضين مع انها متصفة باحد الطرفين في الواقع
وسلب الاتصاف بشيء من حيثية لا ينافي الاتصاف به من حيثية اخرى كما ان الانسان
ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا مع انه كاتب وعالم
مع انه كاتب وعالم فلو سئلنا عن الانسانية بطرفي التناقض بان قيل هل الانسانية
بما هي انسانية موجودة ام لا واحدة ام لا لم يكن الجواب الا السلب اي شيء كان
المسئول عنه من المتقابلات غير المهية ومقابلها فان الجواب حينئذ لا الايجاب
لا السلب ولكن ذلك بشرط تقديم حرف السلب على الحيثية بان يقال ليست الانسانية
من حيث هو انسان بكاتب ولا لا كاتب لان نوع الانسان بما هو انسان ليس بواحد
ولا موجود فان من الصفات ما يوصف ويتحد بها المهية من حيث هي تلك المهية
ولكن ليست حيثيتها حيثية المهية بمعنى ان معناهما متغايران وان اتحدا في الوجود
وبالجملة ان للمهية بالقياس الى عوارضها حالتان احدهما عدم الاتصاف
بها ولا بنقايضها ايضا عندما اخذت من حيث هي هي كالكتابة والحركة وغيرهما
وتلك الحالة بالقياس الى العوارض التي هي تعرضها بشرط الوجود الاخرى الاتصاف
بها حين اخذت كذلك وهي بالقياس الى العوارض التي تعرضها مع الوجود لا بشرط
الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها فالمهية بالقياس الى
عوارض الوجود يخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الامر وهي مرتبة ذاتها

النقيض

ومفهومهما

كالكتابة والحركة وغيرهما

قبل الوجود واما بالقياس الى عوارضها نفسها فانها وان لم تخل عن احد الطرفين
لكن ليست حيثية نفسها حيثية تلك العارض فالذي شرط الشيخ من ان يكون السلب
بعد من حيث انما هو بالقياس الى العوارض التي لا تخلو المهية من حيث هي عن احد
طرفيها واما خلوها بالقياس الى العوارض الخارجية فالخلو عنها وعن مقابلها في
تلك المرتبة ليس اذا لم يكن للانسان حركة في مرتبة ذاته كان له مقابل الحركة
لان خلو الشيء في الواقع عن النقيضين وان كان مستحيلا لكن خلوه عنهما في مرتبة من
الواقع غير مستحيل لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان نقيض حصول الشيء في
مرتبة هو سلب حصوله في تلك المرتبة بان يكون المرتبة قيدا للمنفي لا للنفي اعني رفع المقيد
لا الرفع المقيد ولهذا لو سئل بطرفي النقيض في شيء من هذه العوارض كان الجواب
الصحيح سلب كل منهما ولو سئل بالطرفين في شيء من عوارض المهية كان الجواب السلب
المذكور بتقديمه على الحيثية لا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض
ليس من مقتضيات المهية حتى يصح الجواب في لوازم المهية كما فهم صاحب المواقف حيث
قال تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاؤها للسلب لظهور فساده ولا الغرض
ايضا من تقديمها عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي المقتضي لوجود الموضوع
لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل انما هو بتقديم الرابطة عليه او تاخيرها عنه
لا غير قال وبهذا يفرق حكم الموجبة السالبة الموجبتين اللتين في قوة النقيض
وذلك لان الموجب منهما الذي هو لازم له باحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب
باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان السؤال واقعا عن طرفين احدهما موجب
والاخر سالب وبين ما اذا كان عن طرفين هما موجبتان في قوة الموجبة والسالبة فانك
اذا سئلت هل الانسان من حيث هو انسان موجود او ليس بموجود وسئلت ايضا
هل الانسان من حيث انه انسان موجود او لا موجود ولا شك ان الاولين موجب
سالب وان الاخرين موجبان وانهما في قوة الاولين في ان كذب صدق كل
من طرفيهما يوجب كذب الاخر في الواقع وبالعكس كما في الاولين وفي المساواة بينهما و
بين الموجبة السالبة في اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان الواقع موضوعا فيهما
من الامور الموجودة فانما يحصل الفرق بين هذين بانك تجيب عن السؤال الاول

النفي

يعني وفي الكم

بطريق السلب بشرط تقديم على الحيثية ولا يلزم منه الجواب عن السؤال الثاني باحد الطرفين
لجواز خلو المرتبة عنهما جميعا وذلك لان السؤال الثاني يقتضي ان الموجب منهما
الذي يساوق السالب اذا لم يكن مقابله وهو الموجب الاخر صادق فاذا كان هذا الكون
صادقا ولكن معنى صدقه ههنا مع هذه الحيثية يقتضي ان معنى الانسانية بعينه معنى الوجود
وهو فاسد فلو اجيب به كان جوابا فاسدا وكذا الجواب بالموجب الاخر وهو ضد
والكذب وذلك لانه ليس اذا كان نحو الانسان موجودا في الواقع او واحدا او شخصا
كان معناه بعينه معنى الوجود والوحدة ومهيته بعينها مهيته شي مما اتصف به فظهر
الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين السؤال المردد بين الموجبين
اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب وعدمه لكن بالشرط المذكور
وفايدة تقديم السلب في الجواب ليكون مدخوله وما اضيف هو اليه من الحيثية في مرتبة
المهية لكون السلب في تلك المرتبة لئلا يكون عينها ومحمولا فان نقيض وجود الصفة
في تلك المرتبة صفة كانت سلب تلك الصفة المقيدة بانها في تلك المرتبة ولا يلزم
من ذلك ان يكون السلب في تلك المرتبة فان تلك المرتبة كما انها خالية عن الصفات الزايدة
خالية عن سلبها ايضا **قال** واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف
يلحقه فلا محالة انه يعني اذا قال القايل ان المهية الانسانية مثلا من حيث انها هي هي يكون
موصوفة بلحوق هذه الصفات التي هي بعد الذات ام لا لا ينقسم لان الثاني ضرورة
اتصافها بلحوقها اياها وعلى الاول يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية
والملحوقية ونحوهما فيقال نعم هي موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك المهية عين
الموصوفية ومعناه كيف والموصوفية حالة اضافية ثبوتها متاخرة عن ذات
المهية وذات الصفة وكيف يكون النظر الى الانسانية بما هي انسانية منشوبا بالنظر
الى ما هو متاخر عنها بل يعني بل معنى موصوفيتها بشي من الصفات انها في حد نفسها
لا يابى عن ورود شي من تلك الصفات اليها من خارج وبسبب فاعل مباين لها وبعد
لحوقها اياها يصير موصوفة بالفعل لكونها موصوفة ايضا كنفس الصفة ملاحقة بها
قال فلهذا ان قال قايل ان الانسانية في زيد من حيث هي انسانية هل هي غير
اه هذا السؤال لكونه واقعا بين موجب وسالب لا بين موجبين في قوة النقيضين فيكون

مستحقا للجواب باحدهما فيلزم ان يقول المجيب لا اي ليس غيره لكن سلب الغيرية مستلزم
للاتحاد اي مستلزم لان يكون هذه الانسانية التي في زيد هو نفس الانسانية في عمرو ومعنى
ذلك ان الانسانية بما هي انسانية معنى واحد وحقيقة واحدة لا يختلف وان تعددت
الوجودات والخصوصيات ولا يلزم من ذلك ان يكون الانسانية التي في زيد والتي
في عمرو والتي في بكر وغيره كلها واحدة بالعدد اذ الواحد بالمعنى لا ينافي الكثرة بالعدد
وفي اكثر النسخ وقع بدل فيلزم ان يقول فليس يلزم ان يقول وجه صحته مع ان السؤال
داير بين الايجاب والسلب ان سلب الغيرية المستلزم للوحدة كما بدا امر مجمل مشترك
بين ما يكون بحسب العدد وما يكون بحسب المعنى فالجسمية والناطقية في زيد متغايران
بالمعنى متحدان بالعدد والسؤال المجمل لا يستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل
فاذا سئل ان هذا يلزم منه ام لا يمكن الجواب بالسلب او الايجاب بكل معنى اخر ولهذا غيرهذا ح
قال وليس يلزم من تسليم هذا اي من تسليم ان هذه الانسانية ليست غير تلك الانسانية
ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع في الجواب سلب مطلق
للغيرية لا سلب للغيرية مطلقا حتى يلزم الوحدة العددية والفرق متحقق بين
الاطلاق للسلب وسلب الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان الانسانية التي هي
بما هي انسانية انسانية لا غير والغيرية التي بينهما بامر خارج عن نفس الانسانية و
الا لكان يلزم ان يكون الانسانية بما هي انسانية شيئا غير الانسانية بل يلزم ان
يكون معناها بعينه معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية وذلك كله باطل كما مر **قال** على انه
اذا قيل للانسانية التي في زيد من حيث هو يريد زيادة التاكيد في تحصيل معنى المهية و
تجريدها عما هو خارج عنها مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيرا فانه اذا قيل
الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي كذا فيكون كالمتناقض فان كونها
من حيث هي معناه انها انسانية فقط غير ملتفت فيها الى شي اخر وكونها في زيد انها
انسانية وشي اخر هو في زيد فكيف يجمع الخلط والتجريد معا ثم لا يخلو اما ان يكون
مرجع ضميرها اوهي او يكون الحيثية في قول القايل الانسانية التي في زيد من
حيث انها انسانية كذا او من حيث هي انسانية كذا او من حيث يكون انسانية
كذا اما ان يرجع الى الانسانية التي في زيد فيلزم التناقض والكذب في الحكم

عليها انها واحدة او متكثرة او ليست الا هي او ليست غير التي في عمرو وان نرجعت
الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فايدة فيه للتفهيم الا ان يعنى ان الانسانية
التي لحقها من خارج ان حصلت في زيد او صارت زيدا في الوجود وقد جردناها
عن هذه الخصوصية وعن كونها في زيد فهل هي كذا او مثل هذه الملاحظة ايضا يقع
الخلط بين الاعتبار الانسانية واعتبار غيرها واقله اعتبار الاطلاق فانه ايضا
ضرب من التقييد واعتبار التجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة المهية من حيث هي
خارجة عنها الاطلاق والتقييد والخلط والتجريد كما انها خارجة عنها جميعا الوحدة
والكثرة والوجود والعدم والعموم والخصوص والابهام والتحصل وغير ذلك مما لا يدخل
في حدها **قال** فان سالنا سايل وقال انتم مجيبون فيقولون انها ليست كذا اه قد سبق
شبه هذا الكلام مناف وجه تقديم السلب على الحيثية لئلا يرد مثل هذا السوال فان
في الاجوبة الواقعة عن السوالات المترددة بين الايجاب والسلب لكل ما هو غير
المهية واجزائها لو اخر السلب عن المهية الحيثية نفسها يفيد كون السلب ثابتا لها
بعينه نفس المهية وهو باطل واما عند التقديم فلا يفيد الا صدقه عليها من تلك
الحيثية ولا ينافيه فان الانسانية بما هي انسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض
والكتابة والوحدة والوجود وغير ذلك ولكن مسلوب عنها جميع تلك الاشياء وقد
علمت ان سلب الشيء عن تلك المرتبة لا يوجب سلبه عن الواقع ولا يوجب ايضا كون السلب
في تلك المرتبة فانها قيد وظرف للمسلوب لا للسلب فتوله قد عرفت الفرق بينهما في
المنطق اشارة اما الى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب والى الفرق بين العنوان
والمصداق او الى الفرق بين الحمل الذاتي والحمل الشايع المتعارف او الى الفرق سلب
المقيد والسلب المقيد **قال** وهاهنا شيء اخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسايل
يكاد يرجع الى الاهمال اه يريد ان الموضوع في مثل هذه السوالات المشتملة على ذكر
الحيثية كقولنا الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب وليس بكاتب وهل هو
في زيد وعمرو واحد او متكثر يرجع الى الموضوع المهملة فان القضية المهملة عند محققي
المنطقيين هي التي وقع الحكم فيها على نفس المهية لا بقيد الاطلاق حتى يصير طبيعية و
لا بقيد العموم والخصوص حتى يصير كلية او جزئية او شخصية لما كانت المهية من حيث

هي هي لا يابى عن الوحدة والكثرة والتجرد والخلط وساير المتقابلات للاحقة بها
في انحاء وجوداتها فالمسئلة التي يكون فيه موضوعها كالمهملة يحتمل المتقابلين
في المحمول فلا يقتضي حصر الجواب في احدهما اذ ليس فيها شرط التناقض وهو وحدة
الموضوع الا ان يجعل تلك المهية كالانسانية كانها واحدة ومشارا اليها مجردة
بالفعل عن اللواحق الخارجية فح كان الجواب منحصرا في احد المتقابلين لكن لا يكون
المحكوم عليها من حيث الانسانية ولا الحيثية المذكورة جزءا من الموضوع والا كانت
مهملة فان اعتبارها انا في اعتبار التقييد بالوحدة او التجرد او كونها مشارا اليه
اشارة يجعلها متعينة خارجا او عقلا والتقييد بالحيثية الذاتية كما اذا قيل تلك
الانسانية من حيث هي انسانية وان كان فيه اشارة زايدة على الانسانية لكن
لا يخرجها عن الاهمال ولا يجعلها بحيث لا يحتمل سلب الطرفين معا وايجابهما معا
ولم يجب بسببه ان يكون واحدا او كثيرا او التي في زيد هي التي في عمرو او غيرها على انه
لا بد ان يكون اما هذا واما غيره لعدم شرط الانحصار من تلك الجهة فالطرفان
يمكن سلبهما غير مجتمعين ولا مرتفعين فان الانسانية ليست بما هي انسانية واحدة
ولا كثيرة ولا التي هاهنا في زيد مثلا غير التي في عمرو ومع ان الانسانية في نفسها
في نفسها واحدة وكثيرة وزيد وغير زيد اذ يجوز اجتماعها لذاتها مع هذه الامور
كلها لكن بشرط تحقق الوجود والتعين لا يكون الا احد الطرفين من جميع المتقابلات
فانسانية زيد غير انسانية عمرو وهو بالاعراض التي بها يصير هذا وذاك
وغيرهما ولا يمكن وجودها في نفس الامر الا مع العوارض فالانسان من حيث
هو انسان في الواقع اما واحد او كثير او موجود او معدوم او زيد او غير زيد
اذ لا يخلو الواقع عن احد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما في واحد بالعدد فلهذه
الاعراض والمشخصات تاثير في الاشخاص كزيد وعمرو وهو بالجزئية وبالتقويم
وتاثير في نفس المهية بالتخصيص والتحصيل الوجودي لا القوامي فانها لم يتشخص
لم يوجد فيكون المشخصات من الامور الخارجة عن المهية المنسوبة اليها واعلم ان
الزايد على المهية على قسمين قسم يكون بحيث للحقيقة الشخصية يكون نسبته اليها نسبة
الفصل المقوم الى النوع وقسم يكون زايدا على المهية الحقيقية الشخصية والقسم الاول انما

واما بحسب الجهة ومن جهة اخرى
لا بد ان يكونا متقابلين

خارجان عن نفس المهية منسوبان اليها لكن تاثير الاول في كونها موجودة و
تاثير الاخر في كونها على [illegible] صفة قال ونعود من راس ونجمع هذا ونحرر عنه تعبيره
بعبارة اه لما كان الفرق بين المهية من حيث هي وبين ما يلحقها من العوارض
سيما ما يكون مغايرتها بمجرد العقل والاعتبار وكذا الامر بشرطية اللائية وكالعموم وبشرط م
والتخصيص والعموم والاطلاق والتقييد بالاطلاق لا يخلوا عن صعوبة وقد
وقع في هذا المقام اغلاط كثيرة واشتباهات فلذا اراد زيادة تقرير وتوضيح
في البيان وتذكير لما سلف بوجه اخر والفرق بين الوجه الذي سلف والذي
ذكر هنا ان الاول على سبيل الاخذ من الاعم الى الاخص شبه التقسيم كما في قوله
فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يحتمل الكلية شيء وكقوله ان الفرسية
بما هي فرسية شيء ليس بواحد ولا كثير ولا غيرهما وانها بما هي واحدة او كثيرة
شيء مع صفة زايدة والذي ذكرها هنا على سبيل الاخذ من الاخص الى الاعم ومن
الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فقال ان لنا شيئا محسوسا يصدق ههنا م
عليه لذاته الحيوان او الانسان ولا شك ان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا
ولا انسانا فقط بل انسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وان صدق
على المجموع الانسان مطلقا اعم من ان يجرد انسان فقط او مركبا مع غيره
فالمركب مع غيره انسان طبيعي لكونه مقارنا مع طبيعة مادية او لكونه ليس محض
الطبيعة الانسانية بل شيء منسوبا اليها وقد علمت ان الطبيعة قد يراد بها
نفس المهية وقد يراد بها مبدا الحركة والسكون للجسم الذي هي فيه وكلا
الوجهين ههنا جايز والحاصل ان الانسان الطبيعي كانه مركب من الانسان
وشيء اخر بل اشياء اخر فاذا كان الانسان الطبيعي انسانا وعوارض اخرى
ففيه انسان منظور الى ذاته من حيث هي هي بلا شرط اخر من عموم او خصوص
او وحدة او كثرة او تجرد او خلط او وجود او عدم او اعتبار انه بالقوة
او بالفعل حتى عن اعتبار عدم الاعتبار وعن اعتبار الاطلاق عن القيود
وان كثيرا من هذه الصفات متحققة في المهية من حيث هي لكن اعتبارها غير
اعتبار نفس الذات ولذا قيد اعتبار القوة بقوله من حيث هو بالقوة فان

المهية وان كانت في ذاتها قوة ان يكون موجودا او عاما او غير ذلك لكن هنا
معنى القوة بل هو من لوازمها ومقارناتها الغير الملتفت اليها عند الالتفات
الى نفس المهية فان الانسان بما هو انسان واما الانسان العام فهو مع شيء
زايد على الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصه بامر زايد عليها وكذا كونه موجودا
في الخارج بشيء زايد وكونه معقولا بوجوده في العقل ففي جميع هذه الامور انسانية
وشيء اخر فاذا كان في الوجود الخارج او في النفس انسان وشيء كان الانسان
فان ان الشيء ذاته سواء كان مع غيره كالجزء لهما عند التحليل وان كان عينهما بوجه اخر كما مر فاذن لها اذا اعتبار ذاته
بذاته وان كان مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كانت ذاته مع غيره لم يكن
ذاته فانه فذات الشيء دايما له وكونه مع غيره اضافة عارضة له زايدة كزيادة
ذلك والفرق ان الاضافة بما هي اضافة حتى اضافة الزايدة امر غير مستقل غير
مستقل وجودا وادراكا فلا يصير محكوما عليها بشيء ما لم يصير ملتفتا اليها
فزايدة شيء بما هي زيادة شيء ليست زايدة فاذا نظر اليها بانها ايضا امر غير الطرفين
حكم عليها ايضا بالزيادة وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار وبالجملة كون
الانسان بما هو انسان مع غيره ايضا غير كون الانسان في نفسه فكونه في نفسه
متقدم بالذات على كونه مع غيره فالانسان بما هو انسان متقدم لا محالة على
الانسان الشخصي الذي هو انسان ونحو من الوجوه يلزمه عوارض تشخصه بها
يصير مشارا اليه حسا ممتنعا عن الاشتراك وكذا على الانسان الكلي لانه انسان
على الانسان الكوني مع نحو من الوجود يحتمل الاشتراك وذلك لا يكون الا في العقل وبالجملة تقدم
على الانسان العقلي تقدم البسيط على المركب تقدم الجزء على الكل بحسب الملاحظة
العقلية والتحليل العقلي فاذن الانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص
ولا واحد ولا كثير لكن يلزمه ان لا يخلوا من اطراف هذه المتقابلات وعند
اهمالها يجوز الاجتماع فيه بين المتقابلين منها فان الانسان بالشرط المذكور اي بما هو
انسان فقط وان كان موجودا في انسان ما وفي كل شخص منه لكن ليس هو
بذلك الاعتبار انسانا ما كما هو وليس شيء من الانسان بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين اذ في كونه
انسانا ما زيادة على كونه انسانا كما في كونه شخصا مخصوصا زيادة على انسان ما فقط

زيادة على زيادة بل هو بذلك الاعتبار الانسان لا غير وكونه مع غيره لا يمنع كونه
نفسه فكونه انسانا ما موجودا لا يمنع كون الانسان بما هو انسان موجودا لانه
اذا كان هذا الشخص وهو انسان ما موجودا فالانسان الذي جزءه يكون موجودا
كالبياض المقارن للجسم فانه من حيث هو بياض موجود وان كان غير ممكن الافتراق
عن ما يقارنه اذ المقارنة لا تنافي المغايرة بل يؤكدها فالمقارن لشيء سواء كان
صفة له او موصوفا موجود في نفسه سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
مع غيره كالصفات والاعراض فان انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها او لم يكن
كذلك بل عرض له ان يكون مقارنا لغيره كالمثلث مع الزوايا والاربع مع الزوجية
فان وجود المثلث في نفسه وكونه ذا الزوايا شيء آخر عارض لازم له هذا ثم كشف الحق
اعلم ان الموجود في الحقيقة من كل امر كما مرت الاشارة اليه مرارا هو وجوده الخاص به ومعنى
موجودية المعاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها وان ثبوت كل شيء
لشيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان موجودا عند التحقيق عبارة عن كونه
بعض الموجودات محمولا عليه انه انسان بل الموضوع في الاحكام كلها هو الوجود
والموجود لا المعاني المفهومات فمفهوم الانسان لا يحمل عليه انه انسان ولا موجود
فكما ان كون كذا موجودا او واحدا لا يوجب كون مفهوم الوجود او مفهوم الوحدة
موجودا فكذا كون زيد حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان ومعنى
الانسان من حيث نفس معناه موجودا فان مصداق موجودية الشيء ومطابقه
وما لاكه هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود ولا لا بشرط الوجود وقولهم ليس
الماهية من حيث هي الا هي معناه انه نفس هذا المفهوم التصوري من غير حكم عليه
باثبات ونفي وليس معناه انه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها او بذاتياتها او
لا يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها او بذاتياتها ولا يحكم عليها بعرضياتها كيف
وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم تصوري ووجود له او وجود صفة له فكيف
يكون مع عزل النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان مثل هذه المفهومات
الكلية والطبايع التصورية موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات الوجودية
لهذا قالت العرفاء الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اي ليست في ذاتها

قال في وجود الاعراض

موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ انها وان لم يكن من حيث انها موجودة
ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل بمعنى موجوديتها اتحادها بالموجود فافهم
هذا فانه من هنا يتبين اقدام الفحول ومزال الاوهام والعقول قال ولقائل ان يقول
ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود في الاشخاص هو حيوان ما اه كلام هذا القائل
لا يشبه ان يكون كلام رجل واحد فانه مع كونه مشتملا على الاغلاط الذي اوردها
عليه الشيخ تناقض بعضه بعضا فانه اعترف بان الحيوان بما هو حيوان موجود
لكنه غير موجود لهذا الشخص بل مفارق للاشخاص وهذا تناقض فانه اذا كان
هذا الشخص حيوانا وكان الحيوان صادقا عليه وعلى غيره وليس احد المتشخصين
عين الاخر فكان نكونه هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة ان ما به الاشتراك
غير ما به الافتراق فثبت ان الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص وكيف
يكون مفارقا محضا والقائلون بان للماهيات وجودا مفارقا عن هذه الاشخاص
لم يقولوا بان معناها غير موجود في الاشخاص بل لها ايضا وجود آخر مفارق عن الاشخاص
على ما سيحكي عنهم الشيخ في ثاني الفصل بعد لهذا الكتاب من ان في الوجود انسانين
في معنى الانسانية انسان محسوس فاسد وانسان معقول مفارق ابدي و
جعلوا لكل منهما وجودا الى الاخر ما حكاه عنهم ولذلك حكم الشيخ بركاكة كلامه
واعتذر من ايراده ودفعه كانه انزل مرتبة من ان يشتبه فساده على عاقل
وقوله تسحط بالحاء المهملة اصله تشحط المقتول بدمه اضطرب وتسحط في دمه
تلطخ به وتمرغ فيه استعارة لطيفة حيث شبه حال من تصور بفهمه مواد الصور
الادراكية الفاسدة التي لو صحت كانت بها حياة النفس بحال مقتول تلطخ ما هو
جسده بدمه الفاسد الذي به حياته لو لم يفسد قال فنقول ان هذا الشك
قد وقع فيه الغلط من وجوه اه كلام هذا القائل مشتمل على وجوه من الغلط
الوجه الاول ذعمه ان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما لم يكن الموجود حيوانا
بما هو حيوان ومنشأ هذا الغلط انه جعل اختلاف الاعتبارات والحيثيات
مطلقا مستلزما للاختلاف في الوجود فان كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيوانا
مطلقا امور متغايرة بالاعتبار لكنها كلها واحدة في الوجود اذ لا منافاة

مزالق ومضال

الحق

بل لها ايضا وجود آخر مفارق عن الاشخاص

بين كون واحد هذا الشخص وبين كونه حيوانا تاما وكونه حيوانا والوجه الثاني
ظنهم ان الحيوان من حيث هو حيوان يجب ان يكون اما عاما واما خاصا بمعنى عدم
الخلو لا الانفصال الحقيقي بل الحيوان له اعتبار لا يكون بحسبه عاما ولا خاصا وهو
الاعتبار الذي لا يلحظ به الا نفسه وله اعتبار بحسبه يحتمل العموم والخصوص جميعا
من غير تعاند وهو كونه مع مطلق الوجود اعم من الذهني والخارجي فانه يحتمل كلا
من العموم والخصوص وله اعتبار بحسبه لا يحتمل الجميع وهو كونه موجودا باحد
الوجودات بخصوصه فهو بهذا الاعتبار اما خاص واما عام فان كان موجودا
مع مادة وعوارض مادية فهو خاص وليس بعام وان كان موجودا مجردا عن
المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص فظهر ان وصفي العموم والخصوص
متقابلان بشرط وجود الموضوع ووحدته واعلم ان العموم والكلية عندنا لا ينافي
التعين العقلي والوحدة العقلية فالذي اشتهر عند الجمهور من ان الماهية في الذهن
كالانسان مثلا من حيث كونها متشخصة بالتشخصات العقلية ليست بكلية ليس كما
ينبغي نعم هي من تلك الحيثية غير محمولة على الاشخاص الخارجية اذ الحمل مناطه عبارة
عن الاتحاد في الوجود واما الاشتراك والعموم فضرب من الاضافة الوجودية
اعني استواء نسبة ذلك الوجود الى وجودات الاشخاص وسيجيء زيادة ايضاح
لهذا المعنى والوجه الثالث من وجوه الغلط خلطهم بين الواحد بالعدد والواحد
بالمعنى العموم فزعموا ان المعنى الواحد اذا كان موجودا في كثيرين يلزم ان يكون
واحدا بعينه موجودا في الكثرة موصوفا بصفات متقابلة موضوعا لاوصاف
متخالفة وليس كذلك فان جسما واحدا بالعدد يمتنع وجوده في احياز متعددة
واتصافه بصفات متقابلة ولكن طبيعة الجسم بما هو جسم موجود في احياز مختلفة
موصوف بصفات متضادة قال وبينهما شيء يجب ان نفهمه وهو ان الحيوان اه
يعني ان الفرق واضح بين اقتضاء السلب وسلب الاقتضاء فالحيوان بما هو حيوان
صح ان لا يقتضي عموما ولا خصوصا ولم يصح ان يقتضي عدم كونه عاما او خاصا
اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام ولو اقتضى سلب الخصوص لم يوجد منه
خاص ولو اقتضى سلبهما لم يوجد احدهما وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن عام او العموم

لم يوجد خاص ولو اقتضاهما لزم اجتماع المتنافيين في كل فرد منه بخلاف
ما اذا لم يقتض شيئا من العموم والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجمع ولاجل ذلك
اي كون الحيوان بما هو حيوان لا يقتضي شيئا ولا شرطا بحسبه ان يكون الفرق محققا
بين ان يكون الحيوان بما هو حيوان بلا شرط زايد وبين الحيوان بما هو حيوان بشرط
لا شيء زايد فالاول موجود خارجا وذهنا بخلاف الثاني حيث لا يوجد الا في اعتبار
الذهن اذ لو وجد في الخارج لكان متحققا مع وجوده وتشخصه ووحدته المعدد(؟)
انه مجرد الماهية واما الحيوان بلا شرط شيء اخر فانه موجود في الخارج وان كان مع
شرط يقارنه من اسباب خارجة عن نفس الماهية واما قول الشيخ لو كان الحيوان
مجردا بشرط ان لا يكون هو شيء اخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل
الافلاطونية وجود فاقول ان اراد بالشيء الاخر في الشرط المذكور كل ما هو غير
نفس الماهية الحيوانية حتى الوجود والوحدة فالمثل الافلاطونية ليست كذلك بل لكل
منها وجود عقلي ووحدة عقلية والوجود سواء كان عقليا او خارجيا امر زايد
على الماهية في التصور وكذا الوحدة وان كان متحدا كل منهما معها في الخارج وان اراد
به كل ما هو زايد على وجود الماهية ووحدتها التشخصية من الصفات والاعراض فذلك
وان استلزم تجويز المثل المفارقة لكن في استحالة هذا التجويز نظر كما سيجيء في
حينه ولا فرق بين الصورة العقلية من كل نوع من الحيوان الموجود في
عقلنا كما اعترف به وبين تلك الصور المفارقة التي ذهب اليها افلاطن واتباعه
الا بالقيام وعدم القيام بشيء ولو جاز ان يكون القيام بذهننا مقولا على كثيرين
موجودين في الخارج فليجز ذلك في تلك الصور وان كان المحمول نفس الماهية
من غير ملاحظة تعينها ووجودها العقلي فكذلك في تلك الصور فقوله لو كان
ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا هو الحيوان الذي نطلب ان نتكلم عليه
مشترك الورود بينهما لان الحيوان المطلوب ان كان هو المجرد عن الزوايد
الذي له صورة في العقل ويعرضها الكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة
غير محمول على كثيرين بهو هو وان كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر عن الوجود
اي وجود كان فهو كما من شانه ان يحمل على الصور الحيوانية المادية كذلك يحتمل

على الصورة الحيوانية العقلية بان كان لها وجود فى الاعيان كما لها وجود فى الاذهان
والقول بان هل للانواع الحيوانية وجود مجرد فى عالم العقل كما يقوله الافلاطون
ام لا فذلك بحث اخر لا يليق بهذا المقام قال فالحيوان ماخوذا بعوارضه
هو الشئ الطبيعى اه اعلم ان الحيوان سيما النوع المحصل منه انحاء من الكون
والحصول ويمكن اخذه على وجوه واعتبارات احدها الحيوان الماخوذ بعوارضه
المادية المقرون بوجوده الجسمانى المادى المستحيل الكاين الفاسد وهو
الحيوان الطبيعى وثانيها الحيوان الماخوذ بعوارض المثالية من المقدار والشكل
الخياليين واللون المثالى وهو بذلك الموجود بوجود تمثلى شبحى كما يوجد فى
الخيال عندنا بالاتفاق وفى الخيال المنفصل على الاختلاف وهو عالم عظيم الفسحة
يحذو حذو العالم الطبيعى بما فيه من الافلاك والكواكب والحيوانات والاشجار
والمعدنيات والارض والمائية والهواء والنار وهو اعظم من هذا العالم بكثير
وله طبقات بعضها الطف من بعض ويكون جميع ما فيها ذو حيوة وشعور فهذا هو
الحيوان الصورى والمثالى وثالثها الحيوان المجرد عن العوارض المادية وعن المثالية
وله وجود فى عقولنا بالاتفاق وفى العالم العقلى على اختلاف القولين وهو الحيوان
العقلى ورابعها الحيوان الماخوذ بحيث لا بوجوده طبيعيا كان او مثاليا او عقليا
والحيوان بهذا المعنى هو المحمول على كثيرين وهو الذى ليس من هذه الحيثية
موجودا ولا معدوما ولا واحدا ولا كثيرا بل المهية بالوجود موجودة وبالوحدة
واحدة وبالكثرة كثيرة فالاصل فى الموجودية والمجعولية هو الاشخاص والهويات
الموجودية فانه ما لم يصدر عن الجاعل وجود لم يتحقق مهية اصلا والحرى من هذه
الاربعة بان يقال له الطبيعة الحيوانية التى قيل ان وجودها وجود الهى لانه صادر
على سبيل الابداع بمجرد العناية الالهية والاقتضاء القضائى من غير تعلق بمادة
واستعداد وزمان هو المجعول بالمعنى الثالث اعنى الحيوان العقلى فان الصور
العقلية لكل نوع من انواع الكليات موجودة فى عالم الابداع باجماع الحكماء اما
الحكماء المشاؤن واتباعهم ومنهم الشيخ فهى عندهم صور عقلية قايمة بذات الله
تعالى واما عند افلاطون وشيعته فهى عندهم منفصلة الوجود عنه تعالى وعن ذواى

الوجهين وجود الحيوان العقلى وجود مفارق ابداعى مقدم على وجود الحيوان الطبيعى
تقدم العلة الفاعلية على المعلول وتقدم البسيط على المركب لكن هذا النحو الثانى من
التقدم والتاخر بين الحيوان العقلى والحيوان الطبيعى امر غامض دقيق لا يعرفه الا
الراسخون فى العلم الشامخون فى الحكمة واما الذى قرره الشيخ ووصفه بان وجوده اقدم
من الوجود الطبيعى فانه وجود التى هى مهية الحيوان ومفهوم الكلى فليس كك فان
الحيوان بالمعنى الرابع وجوده تابع لوجود الاشخاص متاخر عنها وان كان معناه جزء
معنى الشخص كيف وقد ذكر الشيخ فى الفصل الثانى من المقالة الثالثة من الفن
الثانى وهو فى قاطيغورياس المنطق معنى الجواهر الاولى والثانية والثالثة و
حقق كون الاشخاص الجوهرية اقدم جوهرا من الانواع والانواع من الاجناس
وذكر ان الاشخاص هى الجواهر الاولى والانواع هى الجواهر الثانية والاجناس
هى الجواهر الثالثة لان معنى الجوهرية مختلف فيها لانه مقول على الكل بالتساوى
ولا بالتشكيك بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اول من جهة الوجود
ومن جهة الكمال والفضيلة وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس ثم افاد البرهان
على ما ادعاه وبالجملة ان الاشخاص اقدم وجودا من الانواع والانواع من الاجناس
فى كل مقولة على عكس ما تصوره اكثر الناس لما راوا ان مفهوم الجنس جزء مفهوم
النوع وهو جزء مفهوم الشخص فالحق ان المهيات والمعانى الكلية غير موجودة الا بتبعية
الاشخاص والهويات الوجودية قال وكما ان الحيوان فى الوجود انحاء فوق واحدة
آه يريد بيان ان العموم والكلية كما يعرض للمهية فى العقل بالقياس الى الاشخاص الخارجية
كذلك يعرض لها بالقياس الى الاشخاص الذهنية اذ كما ان الحيوان والانسان
مثلا وجودات شخصية خارجية فوق واحد كذلك له وجودات عقلية فوق واحد
كذلك له ايضا كل منها كلى مشترك بين الاشخاص الخارجية لان كلا منها حاصل بعد
تجريد المهية الخارجية عن لواحقها المادية فلكل عاقل ان ينتزع من الافراد الاشخاص
كزيد وعمرو وبكر بحذف اعراضها وزوايدها المشخصة صورة واحدة بحيث اذا تلبست
بتشخص زيد مثلا كانت زيدا واذا تلبست بتشخص عمرو كانت عمروا وهكذا
فى كل شخص وايضا كلما سبقت من واحد منها صورة الى العقل بعد تجريده عن الزوايد

وتأثر العقل عنها لم يمكن حصول الجزئي من شخص اخر وتأثير غير الاول الا ان يمنع الاول لاستحالة اجتماع المثلين لكن تعددها بتعدد النفوس العاقلة اياها فاذا تعددت كذلك فالجميع حد واحد مشترك فيها نسبة كل منها الى الخارجيات ولكن الخارجيات نسبة
يحتاج الى مقشرات وتجريدات كثيرة عديدة وايد كثيرة حتى يحصل منها صورة عقلية بخلاف تلك الصور اذ لا فرق بين ما يجمعها ويشترك الجميع الا باعتبار حيث ينتزع منها من غير تجريد صورة اخرى مثلها في تمام الحقيقة لكن مع اعتبار العموم والاشتراك لها والخصوص لا فيها في هذه فهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص الحقيقية كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية كلامنا
المشوبة بالتعلقات المادية المتكثرة بالعدد حسب تكثر الابدان بالعدد التي انطبقت فيها كما هو المشهور جزئية وهي واحدة من امثالها من الصور الحاصلة في العقول الجزئية فيجوز ان يكون كليات من الصور متماثلة كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي اخر مشترك بينها كاشتراك الكل منها بين الاشخاص الحقيقية الخارجية مع الفرق الذي في كونها وهو ان كل من الجزئيات الخارجية مركبة منه ومن اللواحق بخلاف الكلي المشترك بين تلك الكليات فانها لا تزيد عليه بشيء زائد عليها وسيرجع الشيخ الى هذا المقام بضرب اخر من الكلام عن قريب قال فالامور العامة من جهة موجودة ومن جهة ليست اراد انها موجودة من جهة في الواقع بعروض الوجود لها لا من جهة ذاتها وقد علمت انها موجودة بالعرض لا بعروض الوجود قال المعنى واحد بعينه بالعدد اه سيجيء ايضاح الكلام في فساد هذا المذهب
فصل في كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية في تمام القول في ذلك وفي الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي واعلم ان جماعة من الناس استصعبوا كون الصورة العقلية لمهية كالانسان كلية دون واحد من الاشخاص واشتبه عليهم الفرق بين الصورة العقلية والصورة الخارجية في الكلية والجزئية قائلين بان الطبيعة التي في الذهن لها ايضا هوية لانها موجودة من جملة الموجودات ولها ايضا تخصص بامور منها انها منطبعة في الذهن ومنها انها لا اشارة اليها اشارة حسية ومنها انها لا يقبل الانقسام المقداري وليست بموجودة ايضا

كثيرين ولا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها في نفسه وليس معنى الشركة الا المطابقة فان كانت الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات يطابق بعضها بعضا فيجب ان يكون الجزئيات كلية ايضا وان قلتم كون الجزئيات متخصصة يمنعها عن مطابقة الكثيرين فالمهية الذهنية ايضا متخصصة بالانطباع في الذهن والتجرد عن المقدار والوضع فان الانسانية كما لا يقتضي المقدار الخاص والوضع الخاص لا يقتضي التجرد عنهما والا لم يوجد انسانية مقترنة بهذه العوارض الغريبة وصاحب المطارحات ذكر هذه الشبهة وذكر المتقصى عنها بان الامر الخارجي ليس وجوده لادراك مدرك والصورة الذهنية وان كانت من حيث تعينها ممتازة عن صورة اخرى لنوعها وهي جزئية من الجزئيات لا انها ذات ليست متاصلة في الوجود ليكون مهية بنفسها اصلية بل مثال ادراكي لما وقع او سيقع فمن حيث انها و لا يكون مثال
مثال ادراكي لامر خارج ويصح مطابقته للكثرة يسمى كلية وذاتها ان حصلت لمطابقة كثرة يسمى كلية والمثالية واما الخارجي فليست ذاته انه مثال لشيء اخر انتهى كلامه اقول فيما ذكره ما هو قريب صحيح وما هو بعيد فاسد اما كون الامر الخارجي ليس وجوده وجود ادراكي مثالي فصحيح لكن لا يلزم ان يكون كل ما وجوده ادراكي مثالي كليا فان من المثال ما هو جزئي ايضا كالصور الحسية والخيالية ايضا لانا لا نسلم ان الصور العقلية انما وجدت لان يكون امثلة للخارجيات بل لها وجود في انفسها عرض لها كونها مثالا لغيرها اذ ليست هي من مقولة المضاف على ان كون الذهني مثالا للخارجي دون العكس موضع تامل الا ان المماثلة من الجانبين وليس منشاء كلية الامر الذهني كونه واحدا والخارجيات من الاشخاص متعددة اذ قد علمت ان المثالي ايضا قد يقع متعددا كالخارجي وقد يكون الخارجي من مهية واحدا والذهني منها متعددا كالشمس مثلا فان صورتها في الاذهان متعددة وشخصها الخارجي واحد بل الحق في المقام ان لهذه الخارجيات من نوع واحد التي وجوداتها المادية يقتضي الانفعال والتفرقة بالفعل او بالقوة وكونها متهوة في حجب الاعدام والنقايص اصلا كان عقليا له وجود شديد عقلي يفيض منه الوجود به او بواسطة على هذه الخارجيات على قدر استعدادها فهو الاصل في نوعها

ومنه كالفروع والرقايق له ونسبته اليها نسبة مقوم المهية والذاتي الى المهية
لان وجوده مقوم وجوداتها فبهذا الوجه يصح اشتراكه بينها المتساوي نسبته اليها
دون نسبة واحد منها الى البواقي وان يحمل بمعناه ومفهومه عليها وكذا الصور العقلية
التي في الاذهان واما قولهم ان الصور العقلية من حيث وجودها وتعينها العقلي
ليست مشتركة بين كثيرين فلا كلية فليس الامر كما زعموه اذ التعين العقلي لا ينافي الكلية
والاشتراك بل يؤكدهما كما علمت قال فقد تحققت اذن ان الكلي في الوجود انما هو
من هذه الطبيعة اه اقول يجب عليك ان تعلم الفرق بين المهية لا بشرط التي فانها
ليست بكلي ولا جزئي ولا غيرهما من المفهومات لا بنفسها لا بمعنى انها في حد نفسها يحمل
عليها نفسها حملا شايعا لانه للشايع انما يكون بعد ان يكون موجودة وبين الكلي اي
المعروض لاحد الكليات المذكورة التي في عنوانها انها كليات منطقية ومعروضها انها كلية طبيعية
وهذا المعنى المنطقي لا يعرض المهية الا بعد وجودها لان الوجود اول ما يعرض المهية
فالكلي الطبيعي ما له بحسب الوجود يقبل الشركة بين كثيرين وهو لا يكون الا وجودا
عقليا سواء قام بذاته او بغيره اذ الوجود الحسي ليس من شانه الاشتراك الا بعد
تجريده عن المكان والوضع وغيرهما ورأى الشيخ ان الكلي بهذا المعنى لا وجود له منفردا
في الاعيان ولو في الاعيان العقلية بل انما هو وجوده كالكلي المنطقي في النفس
لانه في الخارج مخلوطا بالتشخصات متعددة بتعددها لا كما زعم بعض معاصريه ان لكن في الخارج ٢
المهية من حيث هي واحدة بالعدد في الخارج قد عرض لها جميع التشخصات الخارجية
وهي من حيث عرض لها تشخص زيد زيد وتلك بعينها من حيث عرض لها تشخص عمرو
عمرو وحتى يكون انسانية زيد بعينها انسانية عمرو وهكذا انسانية بكر وخالد وغيرهم
انما التغاير بينها بمجرد الاضافة والاعتبار لا غير كنسبة اب واحد الى ابناء متكثرة
واليه الاشارة بقوله انما يتشكك من امره هل له وجود على انه عارض له [illegible]
يعني هل للكلي وجود على انه كذلك الوجود عارض لشيء واحد بعينه من جملة الاشياء
فيكون ذلك الشيء انسانا مثلا بموافات واحدة بعينها موجودة بوحدتها المعينة
لكثيرين كزيد وعمرو وخالد هذا توهم فاسد يحكم بفساده من له ادنى معرفة
قال انا طبيعة الانسان من حيث هو انسان اه يريد بيان ان الطبيعة الكلية كالانسان

المطلق لا يمكن ان يكون على وصف الكلية موجودة في الخارج بل انما وجودها في النفس
فذلك ان طبيعة الانسان بما هو انسان شيء وانها موجودة عين انها انسان بالاعتبار
وانها كلية شيء يلحقها مع الوجود لكن لا في الخارج بل في النفس واما الذي يطلق عليه
لفظ الكلي ويكون موجودا في الخارج فذلك كلي بمعنى اخر لا بمعنى كونه صادقا او مفروض
الصدق على كثيرين بالفعل او بالقوة فقد سبق في بعض فنون الميزان وغيره للكلي معان
اخرى كما يقال تشخص مشترك في السلسلة لاشخاص كثيرة كلي بل جنس كالعلوية المنسوبين
الى علي عليه السلم المشتركين في الانتساب اليه وهو المشترك فيه لهم كالكلي او بلدة يشترك
فيها الكثيرون بالتولد فيها او الكون فيها كالمصرية ويجعلون القسم الاول اولى بهذا
الاسم لان عليا عم سبب كونهم كالكلي المقوم للجزئيات سبب لجهتها دون القسم
الثاني لان مصر ليست سبب كونهم بل سبب كونهم مصريا وكما يقال العنصر الكلي والفلك
الكلي والنفس الكلية والطبيعة الكلية قال بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج
الى مادة في ان يبقى ولانه ان يبتدأ لها وجود اه يعني ان الكلي بهذا المعنى الذي كلامنا
فيه قد لا يكون له افراد كثيرة مشتركة فيه فليس من شرط الكلية بهذا المعنى للشيء ان يكون
قد عرض له الاضافة الى كثيرين بالفعل او بالقوة الا بحسب الفرض والتصور فان من
ما لا يحتاج ٢ الطبايع النوعية الى المادة لانه بقائه كالصور النوعية للاجسام ولانه حدوثه كالنفوس
الناطقة الانسانية فانها وان لم يحتج الى مادة بدنية في البقاء كما دل عليه البرهان
لكن احتياجها اليها في الحدوث كما على الوجه الذي من بيانه فمثل تلك الطبيعة يستحيل
ان يوجد الا واحدا اما بالعدد قايما بذاته لا في مادة مخصص لنوعه في شخصه لانها
لو تكثرت لتكثرت اما بالفصول واما بالمواد واما بالاعراض والكل محال واستحالة
الثاني بانقسام يوجب استحالة المقدم اما الفصول فلان الكلام في الطبيعة المحصلة
النوعية واما المواد فلكونه مجردا عنها حدوثا وبقاء واما الاعراض فهي اما
لوازم للمهية او غير اللوازم فلازم المهية كالمهية واحد مشترك في الجميع لا يوجب
الامتياز والتكثر واما الاعراض المفارقة ففي شانها امكان الزوال وامكان
الحصول امكانا خارجيا لا ذاتيا فقط وهذا الامكان عبارة عن القوة والاستعداد
وقد علمت في مباحث الهيولي ان حصول مثل هذه القوة لا يمكن الا فيما يتركب

ذاته من المادة والصورة على الخارجيين وقد فرض مجردًا عن المادة هذا خلف فاذن من حق كل طبيعة مجردة عن المادة ولواحقها ان يكون واحدة بالوجود غير متكثرة العدد واما كان غير هذه الطبيعة المجردة فهو لا محالة محتاج الى المادة اما فى اصل الحقيقة كالاعراض المادية مثل السواد والبياض واما فى القوام الشخصى دون الطبيعة الاصلية فانها اقدم من المادة كالجواهر الصورية واما فى المهيات اللازمة للهويات الشخصية كالنفوس الانسانية فى مبادى الكون فهذه الاقسام الثلاثة تتكثر المواد واما قوله وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية قد عرفت هذا فى خلال ما علمته ففيه كلام طويل ليس ههنا موضع بيانه وسنعود اليه فيما سياتى واما الطبيعة الجنسية فلكونها مبهمة الوجود ناقصة يحتاج الى انضمام مقومات فصلية ومحصلات نوعية فلا توجد الا فى انواع مختلفة ولا توجد الا بوجود تلك الانواع فجاز فيها ان يكون مادية وغير مادية بهذه اى كون بعض الطبايع النوعية مختص الوجود فى شخص كالمفارق عن المادة وبعضها متكثر الوجود كالمقارن للمادة الذى يتميز افراده باعراض مفارقة وكون الطبيعة الجنسية متكثرة الانواع حال وجود الكليات كما ان المذكور فى الفصل السابق حال مهيتها واعلم ان الثلثة الباقية من الكليات الخمس فكل منها بالقياس الى افرادها الحقيقية نوع او جنس **قال** ليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجود فى كثيرين فان الانسانية يعنى انه لو كان المعنى النوعى كالانسانية مثلا موجودا بعينه واحدا بالعدد فى اشخاص كثيرة لزم اجتماع الاضداد فى موضع واحد وهو محال وجرا للزوم ان هذه الاشخاص يوصف بصفات متفرقة غير متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والحرارة و العلم والجهل على الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة وكلاهما وجوديان بينهما غاية الخلاف فالتقابل بينهما تقابل التضاد وليس المراد من العلم الاضافة التى بين العالم والمعلوم بعد قيد صفة العلم بمعنى الصورة وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالعدم والملكة فى موضوع لاتصاف بعضها بالحركة وبعضها بالسكون وكذا بعضها موصوف بالعلم وبعضها بالجهل البسيط العدمى وكذا يلزم التقابل التضايف لكون بعضها ابا وبعضها ابنا له فيلزم كون انسان واحد بالنفس ابا لنفسه والوالد

الثلثة باسرها باطلة فكذا المقدم وهو كون الانسانية واحدة بالعدد وقوله الا ما كان من العوارض اضافية مقولة بالقياس كالكلية مثلا معلولا لعلة او معقولا لعاقل فانه لا يستلزم الاشتراك بين امور موجودة فى مادة واحدة فى مثل هذه الامور الاضافية بل انما يلزم الاشتراك المذكور بينها فى الاعراض المستقرة كالسواد والبياض والعلم وغيرها لان الاضافيات فتامل وانما اقتصر الشيخ على قسم التضاد لانه اظهر وجودا واشنع فسادا ثم اذا كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فى كونه واحدا بالعدد موجودا فى كثيرين يلزم ما هو افحش واشنع وهو اجتماع الامور المتقابلة الذاتية فضلا عن المتقابلة العرضية اذ فى الاول كان يلزم ان يكون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابلة لتلك الذات فيكون حيوان واحد بالعدد ناطقا وغير ناطق بل انسانا وغير انسان لان النوع والفصل واحد فى الوجود والجعل والفطرة السليمة حاكمة باستحالة اجتماع الاعراض المتقابلة كاعراض زيد واعراض عمرو فى موضوع واحد فضلا عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيظهر ان الانسانية معنى واحد له حد مشترك لا انه واحد بالعدد مشترك فاذا نظرنا الى الانسانية بلا شرط فليس لها بهذا النظر نظر اضافتها الى الاشياء بالعموم والاشتراك بوجه كما سبق مرارا من انها من حيث نفسها ليست بكلية ولا جزئية **قال** فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد فى الاعيان الذى ظهر عند التحقيق والاستبصار ان المهية بوصف العموم والاشتراك لا يمكن ان يكون موجودة فى المواد الخارجية لتخصيص هذا الوجود بوضع ومكان و قبول اشارة حسية بهذا او ذاك بل لا بد من ان يكون للكلى بما هو كلى وجود عقلى واما ان هذا الوجود يجب ان يكون قايما بذاته وان لا يكون له الا الوجود التابع الظلى الغير المتاصل فمما لم يساعده برهان ولا بد بيّنة او حدس او وجدان فالمعقول من الانسان الكلى سواء وجد فى النفس قايما بها او وجد فى عالم العقل غير قايم بشىء والذى يقوم بالنفس من الانسان كلى وليست كليته نفس مهيته من حيث هى هى ولا بخصوصية وجوده الذى فى النفس اذ لا دخل لهذه الخصوصية فى كون الشىء كليا بل لان وجوده وجود عقلى متساوى النسبة الى الاشخاص التى هى من نوعه فان الطبايع الموجودة فى الاعيان بعين وجود الاشخاص اذا وقعت فى التصور وحصلت صورتها فى الذهن عرضت

لمهيته – للى زيد

وههنا يلزم ان يكون ذات واحدة ذاتا ومقابلة

لها الجلية وانا كيفية وقوعها من الخارج الى النفس فيظهر بالتامل فيما ذكره الشيخ في المقالة
الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس حيث بين هناك انتزاع الذهن المعاني الكلية
المفردة عن الجزويات على سبيل التجريد لمعانيها عن نفس المادة وعن عوارضها من المقدار
والكيف والاين والوضع وغيرها ومراعاة المشترك فيه والمتباين بين الذاتي والعرضي
وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال وعند الشيخ ان خصوصية الوجود العقلي
مانع من العموم والاشتراك كالخارجي واما كون الصورة التي في النفس او في صنع افراد
اشخاص الطبيعة العلية المتصورة المشتركة بينها وبين غيرها من نوعها فذلك لانها في
الكلية الثابتة لها فان تلك الاعمية والاخصية بمجرد الاعتبار وليس يجب ان يكون الكلي المشترك
بين هذه الكليات العقليات التي من نوع واحد وجود مباين من طور اخر كما لهذه بالنسبة
الى الافرادها الخارجية وان جاز ذلك وكما ان الشيء باعتبارين مختلفين يكون جنسا او
نوعا كما سيجيء من حال الجنس الذي للمركبات فانه نوع باعتبار وجنس باعتبار آخر وكذا
الفرق بين الجنس والمادة في اعتباري الذهن وان كان الجنس البسيط الخارجي فكذلك
الشيء يكون اعم واخص كليا وجزئيا بالاعتبار لا الجزئي الحقيقي اذ لا يصير الشيء الواحد بحسب
وجوده الذي له كليا وجزئيا حقيقيا فان الكلي وجود وللجزئي وجود اخر لا كما زعم الشيخ
كما يلوح من كلامه فقوله فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية اقول
ان اراد بهذه الحيثية التقييد للصورة بكونها حاصلة في نفس جزئية متخصصة بهيأت
مكتسبة من المادة التي بها يصير احدى الشخصيات المتماثلة المتباينة الوجود فالحال كما ذكر
لكن هيهنا حيثية اخرى واعتبار اخر زايد على نفس الماهية من حيث هي وهو اعتبار
وجودها العقلي سواء كان في موضوع ام لا حتى لو فرضت صورة انسانية عقلية لا في
نفس متخصصة فهل هي بوجودها العقلي كلية او جزئية متخصصة راى الشيخ ان تلك الصورة
من حيث ماهيتها كلية ومن حيث وجودها شخصية من غيرتها قضوا ومن حيث اضافتها
الى الجزئيات الخارجية كلية ومن حيث حالها في نفسها شخصية وليس عندنا كذلك
بل من حيث ماهيتها ليست كلية باحد المعاني الثلثة التي سبق ذكرها ومن حيث اضافتها
بالفعل الى الشخصيات كلية بمعنى اخر من تلك الثلثة ومنشا هذه الاضافة بل منشاء عروض
الكلية مطلقا ماخذ لك الوجود التصوري الصوري ولهذا قيل في تعريف الكلي على

ولا جزئية من حيث وجودها العقلي كلية ٣

الوجه الاشخاص ما نفس تصوره غير مانع من الشركة والتصور نحو من الوجود زايد على ماهية
المتصور كما لا يخفى وقوله فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط صحيح معناه
ان المشترك فيه يجب ان يكون ذاتا واحدة بالقياس الى ما اشتركوا فيها واما ان ذوات متعددة
تعددا عقليا لا عدديا فلا يمكن ان يكون كلية مشتركا فيها فذلك منظور فيه لجواز ان
يكون كل منها مما يقع فيه الاشتراك الكثيرين ولا يلزم من ذلك ان يكون لذات المشترك
فيها وصل بينها وحدة مخصصة ممتنعة الاشتراك بين كثيرين مرارا ولا ايضا لزم ان الاختلاف
بين العقليات التي لها حد واحد اختلافي في العدد فقط كالمقابلات المثالية من نوع جسماني
فان العقليات اطوار في الوجود بعضها فوق بعض **قال** والنفس نفسها تتصور انها
يعني ان النفس قد تتصور نفسها تصورا كليا فتلك الصورة الكلية من النفس مع
تصور اخر كلي في هذه النفس او في نفس اخرى وكذا تصورات كلية في نفوس اخر يجمعها
تصور واحد لان جميعها تتحد بحد واحد فيكون هذه الصور الكلية جزئيات
لذلك الكلي الاخر تمايز هذه الصور التي هي موجود في النفس بحكم خاص واعتبار خاص
وهو نسبتها اليها بالكلية كما لكل منها نسبة الى امور في الخارج يجعلها كلية بمعنى ان كلا من
الخارجيات اذا جرد عن خصوصياتها حصلت منه صورة كما حصلت من غيره اذا
كما سبقت الى الذهن من تلك الامور فتاثرت منه النفس بصورة لم يكن لغيره
تاثير جديدا لان بعدها ان يجيء الاثر الاول فكذلك الحال في كل واحد من تلك النفسيات
اذا ادركته النفس تارة اخرى بادراك ذلك المدرك فان للنفس ان تتصور
تصوره بادراك مستانف ويتاثر منها بنحو اخر فكل ما سبق الى النفس من هذه
الصور النفسية لم يكن لغيره من جنسه تاثير جديد وهذا معنى المطابقة لكثيرين ولو كان
بدل هذه الموثرات التي هي صور من نوع واحد وبدلا وما يؤثر بها اي الماهية الصورة
بها صورة اخرى تخالفها الماهية مخالفة لها غير موافقة لها في المعنى ولا مجانسة اياها
في الصورة لكان الاثر الحاصل منه غير هذا الاثر فلا مطابقة له بالنسبة اليهما ولا
لشيء منها بالنسبة اليه فكل من هذه الصور النفسانية الموثرة في النفس تارة اخرى
بصورة يجمعها كلها صور جزئية بالقياس الى ذلك الكلي وهو ايضا في نفسه صورة
جزئية ويمكن ادراكها تارة اخرى بصورة اخرى وهكذا الا ان تخطاه النفس لا يقف

معنى الكلي الاخير الجامع لها احداد فيكم ذلك ٢

النفسية ٢

الى حد ففى قوة النفس ان يعقل شيئا و يعقل انها عقلت و يعقل عقل عقلها و عقل
عقل عقلها وهكذا لا الى نهاية لست اقول الى لا نهاية لان حضور غير المتناهى
مجتمعة بالفعل محال فللنفس ان تجعل لشئ واحد اعتبارات مختلفة و مناسبات و نسب
اضافات فى اضافات لا الى حد يقف عنده وجوبا كوجود الانسان و وجود وجود
و وجود وجود وجوده وهكذا وكذا تعقله و تعقل تعقله لا الى حد ولكن لا يلزم
شئ من الامور المتضاعفة لزوما قريبا و لا خطورها بالبال فان من تعقل الانسان
مثلا لا يستلزم ان يتعقل هذا التعقل فضلا عن ما وراءه سيما بعين فى البعد
فان كثيرا من المناسبات الواقعة لشئ واحد مقيسا الى الاشياء مما يذهل عنها
النفس ولا يدركها ككون الاربعة مثلا ضعف الاثنين و نصف الثمانية و ثلث
الاثنى عشر و عشر الاربعين و نصف عشر الثمانين و ربع كذا و خمس كذا و سدس
كذا و جزء من احد عشر جزء امن كذا و جزء من اثنا عشر جزءا من كذا و هكذا الى ما
نسب غير متناسبة الى اعداد و غير متناسبة من غير خطور شئ منها بالبال الكثير من النفوس
مع كونها قريبة التناول و كذا اخطار اعداد المضاعفات المتزايدة التى لا نهاية
لها و جمع عدد مع اعداد لا نهاية لها و ضرب عدد فى اعداد كذلك بل مناسبة عدد
مع مثله مرات غير متناهية بالتضعيف بل فرض مثله و مثل مثله و هكذا لا الى نهاية
و هذا اشبه ما ذكرنا و لا من تصور النفس و تصور تصورها و هكذا لا الى حد و
منها دقيقة شريفة لا بد من التنبيه عليها و هو ان تصور مهية كمهية الانسان شئ و تصور
تصورها شئ مخالف لذلك التصور لا بالعدد فقط بل بالحقيقة فان الاول امر حقيقى
و الثانى اعتبارى و ذلك لان التصور و التعقل و الادراك و ما يرادفه فى تلك عبارة
عن نحو من الوجود فكما ان وجود المهية غير تلك المهية لاختلافهما فى الاحكام و الاثار ففى
احكام المهية انها يعرضها الكلية و يقبل تعدد الوجودات و التشخصات و انها يمكن
تعقلها بالكثرة مرات كثيرة و انها ليست من حيث انها الا هى بالمعنى الذى مر و هذه كلها
بخلاف حال الوجود فانه يتشخص بنفسه لا بتشخص زايد عليه ولا يقبل وجود اخر فضلا وتشخصا اخر حصولى
عن الوجودات و التشخصات و انه لا يمكن تعقله بالكثرة بعلم ذهنى حصولى فضلا عن
التعقلات الكثيرة و لا يلزم ان يترتب الاثر الخارجى على الامر الذهنى بل ان يكون

الذهن خارجا كما حققناه فى موضعه بل نطهر بادنى تامل فى معنى تعقل الشئ بالكنه وايضا قد
يكون وجود واحد مصداقا لحمل معان كثيرة و مفهومات متغايرة كمفهوم العلم و القدرة
و الارادة و الحيوة و التقدم و الوجوب و الموجدية و الابداع وايضا الوجود مجعول و جاعل
و المهية غير جاعلة ولا مجعولة فكذلك تعقل شئ لكونه نحوا من وجوده فهو بالحقيقة غير مهية المعقول
ولان الوجود الخاص لا يمكن تعقله بصورة مساوية له كالمهية فاذا تعقل ذلك العقل كان تعقله
بصورة غير مساوية له فاذا تقرر هذا فظهر ان التعقلات المتضاعفة ليست كاشخاص
مهية واحدة و لا ايضا لها مهية مشتركة كلية لان الصور العقلية بما هى صور عقلية لا مهية لها
فضلا عن كونها واحدة مشتركة بينها انما المهية للامور التى هذه صورتها فى العقل كما ان الحقائق
الخارجية صورها فى الخارج لا مهية لها فعلم ان كون كليات متعددة اشخاصا لمهية واحدة
مشتركة مما ليس بصحيح ولا يجوزه من له يد باسطة فى الحكمة و فى نفسه قوة متفحصة للفلسفة
قوله فان بينهما مناسبات فى الجذور الصم جذر كل عدد عبارة عن ما اذا ضربته فى نفسه حصل
منه ذلك العدد و يسمى ذلك مجذورة فحاصل ضرب العدد فى نفسه يكون عدد سواء كان صحيحا او كسرا مجذورا
او صحيحا مع كسر فله مجذور ولكن ليس لكل عدد جذر صحيح ولا صحيح مع كسر منطوق و ذلك كالعشرة
مثلا كما دل عليه البرهان الهندسى و يقال له اصم الجذر انما الكلام فى انه هل لمثل ذلك العدد اصم ؟
اعنى اصم الجذر جذر غير منطوق ام لا و الظاهر من كلام القوم انه ليس لاصم الجذر جذر فى
الواقع مطلقا حتى انهم قالوا ان المروى عن امير المؤمنين حكيم العرب و العجم سبحان من يعلم
الجذر الاصم الا هو موضوع مخلوق عليه لان الممتنع لا حقيقة له حتى يكون معلوما و علم الله
كيف يتعلق بالممتنعات و الحق عندنا خلاف ما زعموه فان المربع السطحى بازاء المربع العددى
فى جميع الاحكام الحسابية فان براهين العدد و المساحة مشتركة فالممسوح كالمعدود و جذره
الفعل بالفعل ثم لا ينتهى فان المربع الذى مساحته عشرة اذرع كان ضلعه الذى بازاء الجذر
ثلثة اذرع و كسرا غير منطوق و هو بعينه جذر العشرة لحصولها عنه بضربه فى نفسه لنفسه لحصول مثاله نفسه ؟
المربع من تكرار الضلع على نفسه هذا ما ينبغى ان يفهم من مناسبة الجذر الاصم البسيط الصميمى
الى ذلك العدد على طبق ما قررناه قال فاما انه هل يجوز ان يقوم المعانى العامة الكثيرة
مجردا عن الكثرة عن التصورات العقلية فامر سنتكلم عليه فيما بعد يعنى هل يجوز ان يكون
للمعانى المتكثرة الاشخاص كالانسان وجود قايم بذاته مجرد عن الكثرة و التشخصات

الخارجية وعن التصورات العقلية الحاصلة بالاذهان حتى يكون في الوجود انسان عقلي
لا في ذهن من الاذهان فامر سنتكلم عليه في ثاني الشفا نغتر لهذا الكتاب المعقود
لاقتصاص مذاهب الاقدمين في المثل والتعليميات ان شاء الله وسنتكلم نحن ايض
حسبما افادنا الله بعونه وقوته **قال** فاذا قلنا الطبيعة الكلية موجودة توهم اكثر الناس
ان الكلي بما هو كلي موجود او اتصاف الماهية بالكلية والوجود في حالة واحدة وهذا
كما اذا قيل الاجزاء المحمولة فتوهم ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد ان الطبيعة الموجودة
بوجود الاشخاص هي التي اذا جردت عن العوارض المادية وحصلت في العقل يعرضها
الكلية فللطبيعة اي الماهية الكلية اعتبارات اعتبار انها طبيعة من غير شرط وقيد واعتبار
انها من شانها ان ينتزع منها صورة عقلية واعتبار انها صورة معقولة بالفعل واعتبار
انها بحيث اذا قارنت مادة كل شخص من اشخاصها واعراضه كان عين ذلك الشخص
مثلا انسانية زيد اذا قارنت مادة عمرو واعراضه كانت عمرا فهذه اعتبارات
اربعة والماهية بالاعتبار الاول اي الوجود لا في الاعيان فان الانسان بما هو انسان
موجودة في الاعيان فهو موجود الاشخاص الخارجية وليست بحسب هذا الاعتبار
كلية ولا كذا بالاعتبار الثاني والرابع وليست بحسبها ايض كلية بالفعل وهي بالاعتبار
الثالث كلية لكن لا بد ان يكون منطبعة في ذهن من الاذهان عند الشيخ وعند
افلاطن وشيعته جاز وجودها قايمة بنفسها ولو جعل احد كون الماهية بحيث اذا
وجدت في الذهن عرضتها الكلية وبحيث اذا قارنت مادة شخص واعراضه كان
ذلك الشخص معنى الكلية واصطلح عليه كان له ذلك اذ لا حجر في الاصطلاحات فيكون
الكلي بهذا المعنى موجودا في الخارج لكن الكلي بمعنى المحمول على كثيرين والمشترك بينها
غير موجود الا في العقل مجردا عن اللواحق والاعراض **قال** واذ قد عرفنا هذه الاشياء
فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي الى اخر الفصل معناه واضح
لا حاجة الى شرح فصل في الفصل بين الجنس والمادة لما فرغ من تعريف الكلي الذي
كالجنس للاقسام الخمسة بمغايرة الثلاثة المنطقية ومعروضاتها الطبيعية ووجود
كيفية الطبايع الكلية على وجه العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة وذا ورد
واعني الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام وذكر خواصها ونحو وجودها

قال الاعيان بل انما يعني بوجود في الكلية ... الكلي الطبيعي موجود في الخارج والمشهور ... موجود ...

فشرع في الجنس ولا لتقدمه على الباقية اما على الاخيرين فظاهر لكونهما اما من عوارضه
واما من عوارض ما يتقوم به من النوع واما على النوع فلكونه جزءه للنوع باعتباره
اما على الفصل فلكونه مادة له بالاعتبار المذكور والمادة تقدم بوجه على الصورة المعينة
وان كان للصورة بما هي صورة على الاطلاق تقدم بوجه اخر عليها فان قلت كيف يكون
الكلي الشامل للخمسة جنسا لها والجميع انواعا له والجنس نفسه احد الخمسة فيلزم تقسيم الشيء
بنفسه وبغيره وايض يلزم ان يكون غير النوع نوعا وهو الاربعة الباقية فيكون الجنس
نوعا والفصل نوعا والعرضان نوعا قلت المقسم وان كان امرا ذهنيا فهو جنس طبيعي
اذ ليس معناه معنى الجنس بل يعرضه الجنسية واما احد الاقسام الذي هو الجنس فهو جنس
منطقي فحصل التغاير بينهما ايض لا منافاة بين كون مفهوم الجنس معروضا للنوعية
وكذا كون مفهوم الفصل نوعا كما ان مفهوم الجزئي كلي لاختلاف الحملين وبالجملة هذه
المفهومات منطقيات بالقياس الى معروضاتها وطبيعيات بالقياس الى عوارضها
فالنوعية عارضة للجميع وهي في نفسها وبالقياس الى ما تحتها جنس ونوع وفصل و
خاصة وعرض والغرض من هذا الفصل الفرق بين باعتبارين حاصلين للمعنى الجنسي
كالحيوان مثلا فانه جنس محمول على ما تحته من الانواع باعتبار ومادة لها باعتبار
اخر **قال** الذي يلزمنا الان هو ان تعريف طبيعة الجنس والنوع فاما ان الجنس على
كم شيء يدل فقد كان يدل لاه كل من لفظي الجنس والنوع كان دالا بحسب اللغة على معنى
اخر او معان اخرى ثم نقل في صناعة الحكمة الى معنى منطقي والى موضوع ذلك المعنى
فالجنس كان مستعملا اولا في كل ما يشترك في النسبة اليه كثيرون فكان يقال للعلويين انهم
جنس العلويين لانتسابهم اليه والمصرية جنس المصريين والنوع كان معناه صورة
الشيء فنقل الجنس في عرف اهل هذه الصناعة الى الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة
في جواب ما هو ويقال له النوع الاضافي والاول النوع الحقيقي والاضافي اعم من
الحقيقي لكان النوع الحقيقي البسيط وقد يستعمل الجنس مكان النوع الحقيقي البسيط
قد يستعمل الجنس مكان النوع ايض واما اذا استعمل كل من الجنس والنوع في معناه
المنطقي والطبيعي فهل يحتاج الى تعدد وضع او نقل فظني انه ليس كذلك لان كل مفهوم
كلي فقد يراد به نفس المفهوم وقد يراد به موضوعه مما صدق عليه فانا لو اخذنا

كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ونقل النوع الى الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو والى الكلي المقول عليه وعلى غيره الجنس ... ٣

يراد به نفس الواحد وقد يراد به شيء هو الواحد وكذا الابيض وكذلك الكلي والجنس
والنوع وغيرها فالقاعدة مطردة في الجميع الا ان هذه المفهومات يختص بان افرادها
وموضوعاتها ايضا مفهومات كلية ومعقولات فهي معقولات ثانوية وهذه الوصف
معقولات اولية فهذه الالفاظ اذا استعملها المنطقيون كان المراد نفس
مفهوماتها لانهم لا يبحثون الا عن المعقولات الثانية واذا استعملها الالهيون
وغيرها من الفلاسفة كان المراد الطبايع العامة كما ان الواحد والكثير والعلة و
المعلول والقوة والفعل وما يجري مجراها اذا استعملت في العلم الكلي كان المراد
مفهوماتها واذا استعملت في غيره يراد بها افرادها المخصوصة لصدقها عليها فالمعنى
له اللفظ بالذات انما هو المفهوم وانما يستعمل في الافراد لاشتمالها عليه وصدقه عليها
ولذلك قال الشيخ ضمنا الا ان فيما يستعمله المنطقيون اي فيما يصدق عليه استعملوه من
حيث هو كذلك **قال** فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنسا الاه
اعلم ان المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل او الخاصة والعرض العام اعني كل واحد
من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على افرادها ليس مدلولا عليه بهذه الالفاظ الا ببعض
الاعتبارات لا بجميعها فانها باعتبار اخرى مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول
فالمعنى الجنسي باحد الاعتبارين جنس لنوعه محمول عليه وبالاعتبار الاخر مادة له جزء
مادي له ومادة لفصله والفصل باحد الاعتبارين فصل محمول على افراد النوع المتقوم
به وبالاعتبار الاخر صورة لمادة النوع التي هي باعتبار اخر جنس له وجزء وعلة صورية
للنوع والنوع باحد الاعتبارين نوع محمول على اشخاصه وبالاعتبار الاخر جزء مادي
لاشخاصه ومادة وموضوع لتشخصاته وكذا العرض الخاص والعام كل منهما عرضي
محمول على افرادها حملا بالعرض باحد الاعتبارين وبالاعتبار الاخر عرض غير محمول
على تلك الافراد هي موضوعات له بذلك الاعتبار لا الافراد فذكر الشيخ البيان
مخصوصا بالجنس ليقاس عليه باقي الكليات المشهورة وفي المثال الذي ذكره الاشكال
فيه على المتوسطين في النظر فضلا عن الناقص فيه وذلك لانه كثيرا ما يقع الاستدلال
في العلم الطبيعي على اثبات الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي والحركة الطبيعية وغير ذلك
الامور الطبيعية بان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة في الاجسام فلو اقتضت شيئا منها لكان ثابتا

في الاجسام كلها وليس كذلك فهي لطبيعة اخرى مخصوصة ثم يقال تارة اخرى ان
الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطة كانت او مركبة فيقع الاشكال فنقول ان الجسم جنس
باعتبار ما تحته من الانواع المترتبة والمتكافئة التي منها الانسان فهو جنس للانسان
مثلا لكنه ليس جنسا له بل مادة اذا اعتبر بوجه اخر من الاعتبار فيكون معنى الجسمية جنسا
ومادة للانسان باعتبارين مختلفين وانت تعلم ان الجنس محمول على النوع ومتحد معه
في الوجود جنسا والمادة جزء من وجوده ويستحيل حملها عليه فلا بد بينهما من فرق والفرق
بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد اعتبر مادة انه اذا اخذت الجسم جوهرا ذا طول وعرض
وعمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى غير هذا المعنى من اغتذاء او حس او نطق او مقابل
تلك المعاني فهو مادة وان اخذ لا بشرط شيء اخر ولا بشرط عدمه بل يجوز ان يكون له
مع هذا المعنى اي معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس او تغذ ولا يكون سواء
كانت مركبة في الخارج من جوهرية وصورة هذه الابعاد او بسيطة له هذا المعنى
بوجود واحد على اختلاف القولين فهو جنس فلهذا يصح ان يحمل بهذا المعنى الثاني على المركب
منه ومن غيره كما على الجزء المجرد عن غيره ايضا خارجا او عقلا ولا يصح ان يحمل بالمعنى الاول
الا على الجزء الذي هو المادة وكذا غير هذه المعاني ولو كان المعنى بشرط ان يكون
الجميع موجودا بوجوده وكذلك الفصل كالحساس فانه ان اخذ شيئا له حس بشرط
ان لا يكون هناك معنى اخر زايد لم يكن فصلا بل يكون صورة من صور الجسم و
جزءا صوريا للحيوان وللبدن للانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس من غير
شرط اخر حتى يجوز ان ينضم اليه معان اخر كان فصلا وكذلك القول في مثال الحيوان
فان الحيوان اذا اريد بمجرد معناه المركب من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذي و
الحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه لو لحقه فلا يبعد ان يكون جزءا ماديا
للانسان ومادة لصورته التي هي نفسه وان اخذ جسما بالمعنى الثاني مع قوة التغذي
والحس كذلك والمجموع ايضا كذلك اي بلا شرط شيء غير هذه الامور دفعا او وضعا
بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا في هويته موجودا بوجوده كان الحيوان جنسا
محمولا على الكل وقوله على سبيل تجويز الحس وغير ذلك بالقياس الى الجسم ليكون
محمولا لا بالقياس الى الحيوان فان الحس كقوة التغذية والحركة ضروري في معنى

الحيوان باى الوجهين اخذ كما صرح بقوله ولكن هناك بالضرورة اى البديهية
معها قوة تغذية وحس وحركة ضرورة اى وجوبا لا جوازا ولا ضرورة فى ان لا يكون
غيرها او يكون اى لا ضرورة عند اخذ الحيوان مطلقا بلا شرط فى ان يكون مجردا منه
المعانى الداخلة فيه التى لا ينفك عنها الحيوانية او يكون معها غيرها من نطق او فصل اخر
يقابله لو كان نعم ذلك كان بحثنا بهذا بقريب ما ذكره فى كلامه فوايد منها ان المعنى
الحقيقى المادى اذا اخذ بحيث يكون جنسا محمولا على المجمع من المادة ومن المعانى
الاخرى لو كان ان الفاقد لك مشروط بكون مجموع تلك المعانى مقوما لوجود هذه
الملكة وان كان خارجا عن مهيتها ومعناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود
واحد يكون كلها محمولات عليه كنفس المعنى المادى الماخوذ من غير شرط والا فليس
كل ما فرض منضما الى شىء اخر ماخوذ بلا شرط كان ذلك الشىء جنسا محمولا على المجموع
فان الشىء الماخوذ لا بشرط شىء ليس جنسا لمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع
بجنب الانسان ليس محمولا على المجموع باى وجه اخذ ومنها انه يعلم من كلامه انه
يمكن لمهية واحدة كالجسم اى الجوهر المتصور بصورة الاقطار انحاء كثيرة من
الوجود بعضها اكمل من بعض وفى بعضها انقص فانقص وجودات الجسم ما تم به
وجوده مجردا انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما لم يتم وجوده به بل به وبصورة اخرى
طبيعية مبدأ حركة وسكون كالماء والهواء فان الماء جسم واحد متضمن لمعنى
اخر انما يدل على الجسمية المذكورة اولا تم وجوده بذلك المعنى الاخر فقط واكمل منه جسم اخر
لم وجودا كمل واقوى من الاولين اذ لم يتم وجوده بالمعنى الاول ولا به بالمعنى الثانى
بل بهما وبامر اخر كالنامى حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من
وجود كل من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهر والابعاد والطبيعة المحركة
والنمو حيوة احساس وتحريك ارادى الى ان يبلغ الى الغاية القصوى فى الوجود
ومنها انه فى قوله هو اذن محمول على المجمع من الجسمية التى كالمادة ومن النفس اشارة
الى ان الصورة الاخيرة متضمنة للمعانى التى قبلها وبين المادة وان كل حقيقة مركبة لها وحدة
طبيعية فانما تركبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشىء بصورته لا بمادته
وان الصورة شانها الفعلية فلا يكون مادة او جزء مادة لشىء لان المادة شانها

القوة والاستعداد وهكذا جزؤها بل هو اولى بذلك فان قلت يلزم مما ذكرت
ان يكون التركيب بين المادة والصورة اتحاديا كالتركيب بين الجنس والفصل فالفرق
بين المركبات والبسايط الخارجية قلت الفرق بان جنس البسايط كاللون للسواد
لا يمكن ان يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصله كقابض البصر فى مثالنا بخلاف
اجناس المركبات كما ذكرنا وقد مر فيما سبق ما فيه كفاية ومنها حكمة مشرقية وهى انه
اذا تم وجود معنى جنسى كالجسم النامى مثلا بنفسه مجردا عن فصل كما يتحقق وكان الفصل
بحسب فصله المقوم نوعا حقيقيا او انواعا حقيقية بحسب انحاء فصوله المقومة لمهيته
وفى موضع اخر لم يتم بنفسه بل مع فصل كمالى يتقوم به وكان المجموع ايضا نوعا حقيقيا
فوجوده هناك اشد واقوى من وجوده ههنا بما هو مادة وذلك لان شان
المادة بما هى مادة القوة والاستعداد والنقص لا الفعلية والتمام والكمال فالشىء
ما لم يكن ناقصا لا يصير مادة لشىء اخر بخلاف ما اذا كان متأكد الوجود قويا فى ذاته
وفى ذلك امثلة كثيرة الاولى ان الجسمية الطبيعية فى الاجسام العارية عن قوة التغذى
والنمو مما يتفق وجود اشخاص منها ادوم بقاء واقوى تجسما واعظم مقدارا من الجسمية
التى للاجسام النامية وغيرها كالاشجار والحيوانات فجسميتها التى هى مادة وجودها
متبدلة مستحيلة يحتاج الى مدد من خارج يصير به لا من جسميتها المتبدلة حتى تدوم
صورتها الكمالية موجودة شخصية يتبدل مثال مادتها التى هى جسميتها ليبقى نوعا
لا شخصا لنقص وجودها وكذا الجسم النامى اذا تم وجوده من غير قوة حس وحركة
ارادية كان اقوى وجودا فى كمال قوته النامية مما اذا كان مادة للحيوان اذ ليس نمو
الحيوان والانسان وتغذيه وتوليده مثل ما كفعل النباتات فان هذه الافعال تتفق فيها
اقوى واكثر وادوم من ما تتفق من الحيوان وكذا القوة الحس والحركة فى الحيوان العديم
النطق قد يكون اقوى مما فى بدن الانسان كله وكما علمت هذا فى معنى جنسى واحد بالقياس الى
الى انواعه الاضافية المترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه فى الوجود فالجسمية فى النبات
اضعف مما فى الجماد والتغذية فى الحيوان اضعف من الاضعف وفى الانسان اضعف
من جميع ما سبق وفى العقلاء اضعف مما فى الجهال وبالجملة كلما هو اكمل صورة فهو
انقص مادة فلا يبعد ان ينتهى مراتب البشرية فى الكمال الى حيث تبقى صورته النفسانية

فى نوع اضافى قريب منه فى حالة فى قوة الوجود وضعفه بالقياس سوى

فى موضع ٣

للحيوان ٣

بمادة مثالية من غير بدن طبيعي بل يبقى صورته العقلية تامة كاملة بلا بدن حيواني ومثالي وقولنا تامة كاملة معناه انه يتحقق فيه جميع ما سبق من معاني المواد والصورة والاجناس والفصول موجودة بوجود واحد على وجه اعلى واشرف وادراك هذا المطلب الغامض اللطيف لا يتيسر الا بقوة قدسية ونور الهي ينكشف به الحقايق كما هي **قال** وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق فان اخذ الحساس اه يعني كما علمت الحال في المعنى الجنسي كالجسم والحيوان انه باي المعنيين مادة وبايهما جنس فافهم الحال في المعنى الفصلي انه كيف يكون باحد المعنيين جزءا صوريا غير محمول وبالاخر فصلا متحد الوجود مع الجنس بالنوع فانك ان اخذت الحساس نفس الحساس او شيئا من ذا حس مطلقا سواء كان نفسه وغير نفسه كالجسم بشرط ان لا يكون ماخوذا معه شيئا اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او الانسان بل كان جزءه اذ ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزءا صوريا للحيوان بما هو حيوان وكذا للانسان ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامي لصيرورته حينئذ مادة والمادة لا تحمل على الصورة كما لا يحمل على المجموع منهما علم وكذا لا يحمل الحيوان حينئذ على الانسان لانه مشتمل على جزء غير محمول فالضمير في قوله وكذلك فان الحيوان غير محمول عليه راجع الى الانسان واذا اخذ الحساس شيئا ذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره محوزا ان يكون معه او فيه معان اخرى ماخوذة من الصور والمواد كالنمو والاغتذاء ومقداره وغير ذلك كان فصلا محمولا على المركب ومحمولا عليه المركب كالحيوان والانسان وقوله مجوزا له وفيه وهو احتمالات ثلثة احدها ان يكون المراد او لا من الحساس شيئا له صفة الحس يا ان يكون منسوبا الى الحس لا الذي جزؤه الحس اعني المجموع فان المشتق كما يطلق على مجموع الصفة والموصوف كذلك يطلق على ذات الموصوف فاذا جوز شيء اخر كقوة الاغتذاء او النمو كان وجوده له وثانيها ان يكون المراد منه جسما ذا نمو واغتذاء وحس كالحيوان فكان مثل معنى النامي والمغتذي موجودا فيه وثالثها ان يراد منه جوهر او جسما له صفة الحس فكان مثل النامي موجودا معه في الحيوان ومع جميع هذه التقادير لابد في حمله على الحيوان من ان لا يكون تلك المعاني خالية عن معنى الحس وبهذا ديقرر وي ان الصورة التي بازاء الفصل ويقال له الفصل الاشتقاقي كالنفس الحيوانية في مثالنا

هذا ليست مما لا يحمل عليه الجنس اعني الحيوان لان الصورة تمام حقيقة المعنى الجنسي ومقوم وجوده ووجود ما بازائه من المادة فكل ما يوجد في المادة فقد وجد في الصورة على وجه اعلى واشرف ولكن الكلام في نفس معنى الفصل الكلي كمفهوم الحساس فافهم هذا **قال** فاذن اي معنى اخذته لا يشكل الحال في جنسيته ومادته من هذه اه يعني اذا شككت في معنى اخذته من هذه الامور بل هو جنس لما اخذته منه او مادة ثم وجدته مما قد يجوز انضمام الفصل اليه بها كان على ان يكون منه وفيه على وجه يكون بعضا منه او متضمنا فيه لا ان يكون لحقه من خارج كان جنسا لما اخذ منه كالحيوان بالقياس الى الانسان فانك اذا اخذت الحيوان ونظرت الى نفس معناه وجدته مرددا فيه مجوزا ان يكون ناطقا او صاهلا او ناهقا على ان يكون احد هذه الفصول تمام معناه متضمنا فيه لا منضما اليه من خارج فكان جنسا للمأخوذ منه وان اخذت في ذلك المعنى او المعاني الداخلة فيه مجردا ومع بعض الفصول فقط بان يكون تمام معناه وخاتم حقيقته حتى لو انضم اليه معنى اخر كان عرضيا له خارجا عن نفسه لم يكن من جملة معانيه لم يكن ذلك المعنى جنسا للمأخوذ منه كبدن الانسان فانه جسم تام حساس تم به وجوده واذا اضيف اليه معنى الناطق كان خارجا عنه فهو مادة وان اخذته واخذت معانيه موجبا تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل في المأخوذ منه كان نوعا له واذا كنت في الاشارة الى ذلك المعنى غير متعرض لما يتم به كان جنسا ايضا فاذن ذلك المعنى اذا اخذ بشرط لا شيء اخر كان مادة واذا اخذ بشرط زيادة شيء اخر كان نوعا واذا اخذ مطلقا بلا تعرض شرط اخر غير جنود ذاته اثباتا او سلبا كان جنسا مبهم المعنى والوجود جميعا فالمأخوذ على هذه الوجه جاز ان يكون له وجود في جميع الزيادات المترادفة والفصول اللاحقة على ان يكون اجزاء ذاته داخلة في معناه **قال** وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما فيما ذاته بسيطة فعسى اه وجه الاشكال في القسم الاول ظاهر فان الجزء ما يكون وجوده غير وجود الكل وغير وجود الجزء الاخر فاما الجنس فوجوده عين وجود النوع والفصل فكيف يكون الشيء الواحد مادة وجنسا والامور المتباينة الوجود كيف يحمل بعضها على بعض فيحتاج الى بيان تحقيق يدفع به الاشكال واما الذي ذاته بسيطة فليس فيه اشكال اذ العقل ربما يفرض فيه فرض المعاني التي تضمنها هذه الاعتبارات الثلثة فان الموجود البسيط كالسواد قد يتضمن معاني ومفهومات بعضها اعم من بعض كلها موجودة كالكيفية

واللونية والقابضية للبصر فللعقل ان يلاحظ بعضها دون بعض ومع شرط بعض اولا
فاذا اعتبر بعضها كاللون جنساً او مادة او نوعاً والبعض الاخر كالقابض فصلاً او صورة
او نوعاً لم يلزم ان يكون جنسه متميزاً عن فصله في الوجود ولا مادته عن صورته بل مجرداً الا
الذهني منقول في كيفية الحال في المركب بحيث يندفع منه الاشكال ان الجسمية مثلاً انما
يكون جزء للانسان اذا اريد بها معنى غير ما اريد بالجسمية التي هي جنس له وكذلك
الجسمية التي له او فيه او قبل الحيوانية مطلقاً اذا اخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه اي بمعنى المادة
لا بمعنى الجنس او النوع لا يحمل عليه وانما الجسمية التي اخذت و وضعت بحيث يجوز ان يتضمن
لكل معنى من المعاني المقرونة بالجسم بالمعنى الاول بعد ان يجب فيها ان يتضمن الابعاد فلهذا
المعنى الجنسي افراد وانحاء من الوجود مختلفة كانواع الجمادات والنباتات والحيوانات
فاذا وجد في الاعيان متحداً موجوداً بوجوده كان وجوده اي وجود الجسم النوعي متضمناً
الجسمية بالمعنى الاول وكانت جزءه فكان وجودها قبل هذه الجسمية بعكس ما سبق
حيث كانت الجسمية بالمعنى الاول في الانسان قبله وقبل الحيوانية فيه وايضاً صار الجسم
منها متضمناً للحيوانية وجوباً بعد ان كانت الحيوانية متضمنة له جوازاً او وجوباً عند
ما كان المنظور اليه حال الجسم بالمعنى الجنسي فانه كما جاز ان يكون منفرد الوجود جاز
ان يكون جزء الشيء فجاز ان يتضمنه شيء اخر وان كان ذلك الشيء بحسب نفسه مما يجب
تضمنه اياه بوجه اخر فمعنى الحيوانية جزء للجسم بوجه والجسم بوجه اخر جزء للحيوانية وهو بوجه خارج
عن كل منهما قال ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واحتماله ويدل
ان الجسم من حيث هو جسم بلا شرط وقيد وجودي او عدمي امر مبهم لا وجود له في الخارج
ولا في الذهن لا بوجود قيد يحصله فان الشيء ما لم يتعين لم يوجد فوجوده منفرداً
ومجتمعاً انما يحصل بوجود انواعه وكل ما يوضع تحته من الانواع والاشخاص فهي سبب
وجوده وليس هو سبباً لوجودها وان كان بوجه جزء لمعانيها او جزء الحدود لها
ولا منافاة بين الجزئية في المعنى والحد للشيء وبين التابعية له في الوجود فالاحق بالجوهرية
الاشخاص الجوهرية ثم الانواع ثم الاجناس كما مر من قبلية الجوهرية ان الجواهر الاولى
هي الاشخاص وانواعها الجواهر الثانية والثالثة اجناسها ولو كان الجسمية التي بمعنى الجنس
وجود محصل قبل النوعية قبلية بالذات او بالزمان لم يكن جنساً بل مادة اذ لا يحصل الجنس في

او اسباب ... وجوده

الاشخاص للجواهر بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الاولى من الجوهرية وانواعها بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الثانية واجناسها في الثالثة. منه

نفسه لا النوع بل الشخص ايضاً بل وجود تلك الجسمية التي بمعنى الجنس التي للنوع هو بعينه
وجود النوع لا غير وكذلك حكم الجسمية بالقياس الى النوع الذي لها في العقل فلا يمكن للعقل
ان يضع في شيء من الانواع الجسمية لطبيعتها الجنسية وجوداً يحصل اولاً ثم ينضم اليه
شيء اخر كالفصل حتى يحدث منهما جسم نوعي كالحيوان في العقل اذ لو فعل ذلك لكان
ذلك النوع مركباً من جسم وشيء مغاير له في الوجود العقلي فلم يكن ذلك الجسم الذي فرض جنساً
حينئذ محمولاً عليه في العقل اذ الجزء لا يحمل على المركب وقد فرض انه جنس محمول هذا خلف
فظهر انه لا فرق بين العقل والخارج في ان لا وجود للجنس قبل نوعه المتقوم به بل
انها يحدث الطبيعة الجنسية التي لنوع من المادة الانواع خارجاً وعقلاً الا اذا حدث
ذلك النوع بتمامه وذلك انما يكون بوجود فصله ولا يكون الفصل خارجاً عن حقيقة
الجنس ومنضماً اليه بل متضمناً فيه ولا ايضاً عن معناه من الجهة التي اشير اليها من انه طبيعة
مبهمة اذا تعين لها فصل من الفصول لم يتعين لها فصل من الفصول لم يتعين على انه
داخل في جملة معناها قال وليس هذا الحكم للجنس وحده من حيث هو كلي بل حكم كل كلي من حيث
هو كلي يعني ان هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية بين كونها جزءاً غير محمول وبين كونها
جنساً بل يجري مثل هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية وبين كونها جزءاً غير محمول
وبين كونها جنساً بل يجري مثل هذا الفرق في كل كلي من حيث هو كلي فان الكلي بما هو كلي
سواء كان جنساً او فصلاً او نوعاً او عرضاً طبيعة مبهمة قابلة لانحاء من التحصلات الا ان
المعنى الغير المحمول لا يسمى في غيره مادة ولا المعنى المحمول جنساً بل قد يسميان صورة وفصلاً او
هذين الاسمين قال فتبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنساً كان محمولاً ه
اعلم ان الجنس الطبيعي بما هو جنس طبيعي كما انه ناقص الوجود غير مستقل وكذلك ناقص الماهية
غير تام المعنى في العقل بعد فان كان مشتملاً على اجزاء وفصول مقومة له كالحيوان بما هو
حيوان اذا اخذ جنساً فانه مع اشتماله على الجسم والنامي والحساس فهو بعد لا يدري
اي حيوان هو وعلى انه صورة عقلية او خارجية تحصل بتقوم وعلى كم صورة تنضم اليه
واحدة بعد واحدة تم معناه سيما الجنس البعيد كالجسم فان النفس تطلب تحصيل معناه لانه
لم يتصور بعد عندها شيء محصل بالفعل هو الجسم وكذلك في اجناس الاعراض كاللون
مثلاً فانه اذا خطر معناه في الذهن فالنفس لا تقتنع في ادراك لون لا يدري انه سواد

شيء اسبق البحث من خارج [illegible] انتهى

لم يتقرر

او بياض او حمرة او غيرها بل لايمكن الاشارة العقلية الى شئ متقررة بالقوة غير تام الصورة بالفعل بل يطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر عندها لونا بالفعل غير متردد المعنى و المتقرر بخلاف النوع فانه تام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيل معناه بل تحصيل الاشارة الى هويته الشخصية باحدى الحواس ان كان محسوسا قابلا للاشارة الحسية والا فالحصول العقلي واما طبيعة الجنس فبقى فيه مطلبان مطلب اى شئ في ذاته ومطلب الاشارة فاذا طلبت النفس الاشارة اليها فقد فعلت الواجب الذى به يجب ان تقنع في تحصيل معناها و ذلك بعد ما يطلب تمام معناها وكمال مهيتها فالنفس تطلب تحصيل تمام المعنى والمهية قبل طلب الاشارة اليها وكانت النفس عند ادراكها المعنى الجنسي قبل تحصيل تمام معناه اقل استعدادا لطلب الاشارة اذا حصلت كذلك صار استعدادها لطلب الاشارة اكثر متهيئا النفس حينئذ لان تقر مشارا اليه واى شخص شاءت واراد ثم ذلك انما يكون بعد ان يضاف الى الجنس كاللون في مثالنا معانى اخر بعد اللونية وقبل الاشارة الحسية على قدر بعده عن النوعية وقربه والاجناس متفاوتة في هذا البعض معنى الجوهر كمعنى الحيوانية في الحاجة الى انضمام المعانى وبالجملة فليس للنفس ان تشير الى اللون وهو لون فقط او يجعل قبل ان تزيد اليه معنى اخر شيئا مشارا اليه بانه هذا اللون في هذه المادة و ذلك الشئ ليس الا لونا فقط بل لابد ان تجعله او لا سوادا مثلا بانضمام معنى قبض البصر او بياضا او نوعا غيرهما حتى يصح الاشارة اليه **قال** وقد تخصص امور عرضية عن من خارج يجوز ان يتوهم موضعه باقيا اه يريد الفرق بين مصنفات الجنس ومنوعاته فان الجنس كما يخصص بامور فصلية ذاتية كذلك يخصص بامور فصلية عرضية والفرق بينهما ان المقسمات التى من القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى البعض يتبدل بتبدله حوالب ما هو عن الشئ ولم يبق واحدا بالعدد بخلاف التى من القبيل الثانى فانه يجوز ان يتوهم الجنس باقيا واحدا بالعدد يعنى بعد تحصله نوعا باحد الفصول الذاتية مع تبدل بعض هذه العوارض ببعض مع زوالها واحدا بعد واحد بل مع زوالها بالكلية كما يكون في مخصصات المعنى النوعى فانه يجوز زوالها وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعية واحده بالشخص **قال** وكذلك في المقدار والكيفية او غيرها وكذلك في الجسم الذى نحن بسبيله ليس يمكن اه اى وكذلك الحكم في كل طبيعة جنسية من اى مقولة كانت سواء كانت نفس المقولة

فلس

فضياب

او جنسها تحتها في انها مهية ناقصة لا يقنع العقل الا بطلب معنى اخر لها يصير بانضمام اليها معنى محصلا لم يبق معه الا طلب الاشارة اليه فالمقدار مثلا يعنى الكم القابل المنقسم الى الاجزاء المتفقة في المهية طبيعة ناقصة غير متحصلة بالفعل الا بان يضاف اليها انه منقسم في جهة واحدة ليكون خطا او في جهتين فقط ليصير سطحا او في جهات ليحصل جسما وكذلك مقولة الكيف وجنس تحتها وكذا جنس غيرها من الاين والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك الجسم المطلق الذى كان الكلام الا في سبيله من جهة المثال فليس يمكن ان يجعله العقل قابلا لطلب الاشارة اليه ما اقتصر في ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا عميقا محتملا الغيره متضمنا لاى شئ اتفق ان يكون ولم يتجرد له العلم بعد بانه اى شئ من هذه الاشياء التى تتضمنها او لا يتضمنها حتى يصير نوعا مطلوبا الاشارة اليه الا بعد ان يلحق بها في اخرى سواء كانت من الامور التى تتضمنها الجنس وغيرها **قال** فان قال قايل فيمكننا ان نجمع مثل هذا الجمع اى الاشياء شيئا فنقول ان كلامنا اه لما ذكر ان معنى العام الجنسى لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع معه امور اخرى حتى يصير امرا معينا فربما يستشعر من هذا الكلام ان المانع للجنس من التحصل النوعي لما كان مجرد العموم والابهام فيتوهم من ذلك ان اى اشياء يقع بينه وبينها الاجتماع على نحو كان يحصل من اجتماعها طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس فالشيخ نبه على انه ليس الامر كذلك بل لابد من اجتماع امور مخصوصة مناسبة يتضمنها الجنس على ترتيب مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع مخصوص تحت ذلك الجنس لا انه ليس الكلام ههنا في تعيين ذلك وفي الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا كان المطلوب بيان الفرق بين امرين يوجب ان يتضمن الكلام بيان سائر الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق هو ان الجنس بما هو جنس لا يتم معناه الا بان يضاف الى معناه معان اخرى بخلاف المادة واما ان المعانى التى بها يتم الجنس ويصير نوعا من اى الاشياء يكون وكيف اجتماعها مع الجنس لجعله نوعا فليس ذلك مطلوبا في الفصل فيريد ان يبين ان طبيعة الجنس الذى هو الجسم في مثالنا يحتمل فيه عند العقل ان يكون مصداقا لحمل الاشياء كثيرة مجتمعة متحدة معه في الوجود على ان يكون فيه هذا الاجتماع لكن على اى الوجهين يجب ان يكون جوهرا ذا طول وعرض

بالاشارة فان المعنى المبهم الجنسى لا يمكن طلب ع

الفصول الذاتية وغيرها بل الكلام ههنا في الفرق بين ع

وجود جملتها مما يصدق عليه الجسم للابعاد ويحتمل ان لا يكون شئ منها معه ولا يكون ع

وعمو فيكون تضمن الجنس الجوهرية وقبول الابعاد على سبيل الضرورة والوجوب وتضمنه لساير المعانى على سبيل الجواز والاحتمال وان لم يكن تلك المعانى بحسب نفس الامر الا اشيا معلومة الشرايط فان تكون الاشيا فصولا للاجناس شرايط معينة معلومة وكذا فصول الجنس الذى هو الجسم التى يصير بها انواعا لا يكون الا ما يتحقق فيه شروط كون الشئ فصلا وتلك الشروط قوانين معلومة مضبوطة وان كانت ههنا تلك الفصول مجهولة بعد الى ان يعلم بالبرهان وجودها وليس شئ من هذين المطلبين اى معرفة شرايط الفصول بما هى فصول ومعرفة ذواتها ووجوداتها من مطالب هذا الفصل كما علمت ولهذا قال والى هذا الحد نتكلم فى هذا الفصل وجعل بيان تلك الشرايط الى الفصل الاتى **فصل** فى كيفية دخول المعانى الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس لما علمت ان المعانى التى يجعلها الجنس ان تدخل عليه وتجعل طبيعته محصلة ليست فى الواقع اى معان اتفق ان تجتمع مع الجنس بل معان مخصوصة فلا بد منها من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها فهذا الفصل معقود لبيان تلك الشروط **قال** فنتكلم الان فى الاشيا التى يجوز اجتماعها اه يريد بيان الاشيا التى يمكن اجتماعها فى ذات الجنس وطبيعتها النوعية وهى الاشيا التى يتوقف عليها هيئة الجنس من حيث تحصلها النوعى فى نفس الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حدها الجنسى وفى الاعتبار الذى يكون به مادة فههنا مقامان احدهما معرفة القوانين التى بها يعرف الامور المحصلة للجنس الجاعلة اياه نوعا عما ليس كذلك وان وقع بها تقسيم ايضا على طبق تقسيم الفصول وعلى نحو خواص والثانى فى معرفة تلك الامور ومهياتها بحقايقها فانا اذا فرضنا جسما مشتملا على البياض على الوجه المذكور من كون الجسم ماخوذا على الاعتبار الذى يكون جنسا محمولا يحصل من ذلك جوهر قابل للابعاد ابيض لم يصر به طبيعة نوعية من الجسم بل متكثرة تحقيقا منه وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة محصلة للانواع بل انما يحصل التحصيل النوعى وكذا التنويع بامور غير اخرى وايضا قد يجتمع فى فرد من الحيوان الشخصى امور كثيرة من كل مقولات اخرى عرضية بل من كل مقولة تحمل على جملتها انه حيوان ويكون حيوانا مشارا اليه ظاهر ان ليس الجميع كما يدخل فى تقوم النوعى بل الشخصى ايضا فلا بد ان يعرف الفرق بين الفصل

المنافية العرضية ويعرف ان ليس كل ما جعل الشئ بحال متنوعا له **قال** فنقول ولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية فصل كل جنس اه لما ذكر ان ههنا مطلوبين احدهما معرفة شرايط الفصول وضوابطها على الاجمال والثانى معرفة حقايقها بخصوصها اراد ان يذكر ان هل يجب علينا او هل فى مقدرتنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين بسهولة او عسره والحق ان الثانى ممتنع والاول ممكن لكن التطبيق قد يعسر وقد لا يعسر او لا فقال ليس يجب علينا ان نكلف نفسنا على العلم الثانى وهو العلم بخصوصية فصل كل جنس ولا كل فصول انواع جنس واحد لان ذلك خارج عن وسعنا اذ ليس فى وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها وانما الذى نقدر عليه المطلب الاول وهو معرفة القوانين والشروط التى هى للفصول ولكن مع ذلك كثيرا ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على الامور المعقولة الواقعة فى تخصيص الاجناس فانا اذا نظرنا فى معنى مخصص لجنس هل هو مما يصدق عليه او يتحقق له قانون الفصل وشرطه ام لا فربما جهلناه وشككناه وذلك يقع فى كثير من المعانى وربما علمنا وذلك فى بعضها **قال** فنقول ان المعنى العام اذا يضاف الى طبيعته فيجب اولا متى اه اعلم ان شرايط الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول يجب ان يكون مقسما للجنس والا لم يكن فصلا له ولا يحصل بانضمامه اليه نوعا مخصوصا اذ التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى معنى عام ليحصل بانضمام كل منها اليه قسما مخصوصا واليه اشار بقوله فيجب اولا شيئا ان يكون تضمنا فيها على سبيل التقسيم حتى يرده الى النوعية الثانى ان يكون القسمة لازمة اذ لو يكن لازمة كتقسيم الشئ الى المتحرك والساكن والمتحرك لم يكن انضمام فصولا منوعة بل اعراضا خارجة ومعنى القسمة اللازمة ان يكون القيد الخاص لازما للقسم الخاص والحصة الخاصة من المقسم وانما وقع بهذا الشرط فى كون الشئ فصلا لان شان العرض الغير اللازم لموضوعه ان يجوز تبدله عن الموضوع الى مقابله ويكون هو بعينه باقيا بالعدد فالمتحرك مثلا قد يصير غير متحرك وغير المتحرك متحركا والجسم باق بالعدد وكذا تقسيم الحيوان الى الاسود واللااسود فيمكن صيرورة الحيوان الاسود لا اسود او بالعكس والحيوان هو بعينه ويمتنع ذلك فى الفصل فلا يكون الفصول الا معانى لازمة للاقسام واليه الاشارة بقوله وان يكون القسمة مستحيلة لا ينقلب الى قوله وبعد ذلك الثالث ان لا يكون المقسم عارضا للجنس بسبب امر اعم فانه ان كان عارضا بسبب شئ اعم مثل الخ

والصفا ٣

الى الجنس لم تحصيلها وتحصيلها لطبيعتها المقسم النوعية وبحا بناز الفصل للجنس انواعا ٣ ٣ ٣

ذلك ٣ مفهوما صنفيا ٣

يقال الحيوان منه ابيض ومنه اسود والانسان منه ذكر ومنه انثى فليس ذلك من فصول
المقسم بل الحيوان انما صار ابيض او اسود لانه جسم قايم بالفعل موضوع لهذه
العوارض لا لانه جسم تام فضلا عن كونه حيوانا والانسان انما صار ذكرا وانثى لاجل
انه حيوان يكون الموجب من القسمين وكلاهما ايضا عارضين له بسبب شيء قبلهما والمراد
من الموجب من القسمين هو القسم الوجودي وانما ردد لاجل الخلاف على الواقع في ان الامر
العدمي هل يجوز ان يكون فصلا او لا ولما لم يكن ههنا موضع بيانه اجمل الكلام على وجه
الترديد ونحن سنحقق القول فيه عنقريب الرابع ان لا يكون لاحقا للجنس بسبب شيء اخص
منه فان ذلك ليس فصلا قريبا لهذا الجنس بل اما ان كان لازما من لوازم فصله و
اما ان كان فصلا بعيدا مثال اللازم ما اذا قيل الجوهر اما ان يكون قابلا للمشي او لا
فان قابلية المشي عرضت للجوهر بسبب شيء اخر هو الفصل وهو الحساس وكذا مقابله
انما يعرض للجوهر بسبب فصل اخر ومقابله وهو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد
ان يقال الجوهر والجسم اما ناطق وغير ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم
غير مستعد لذلك بل يحتاج ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا واشير الى هذا اشار بقوله
وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض لا فصولا الى قوله فاذا عرض لطبيعة الجنس الخامس
ان القسمة اللازمة التي تقسم بها معروضه يجب ان لا يكون بواسطة امر اخر مطلقا فانها
اذا عرضت له لا لذاته بل لامر اخر سواء كان مساويا او لا فاذا لا يكون المقسمات
بها فصولا كقسمة الجوهر الى المتحيز وغير المتحيز او الى قابل الحركة فالقابل للحركة لا يلحق
الجوهر اولا وبالذات بل بعد ان يصير ذا ابعاد ثلثة والى هذا اشار بقوله ويتضمن طبيعة
الجنس ان يكون له ذلك المعنى اولا الى قوله وقد يجوز واعلم ان القسمة اللازمة التي لا يكون
بسبب امر اخر لا اعم ولا اخص ولا غيرهما قد لا يكون بفصول كالذكورة والانوثة للحيوان
فان القسمة بهما اولية ويدل عليه امور احدها انه يمكن لنا ان نتوهم حيوانا موجودا
بالفعل لا ذكر ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكن ان يكون الحيوان مثلا لا ناطقا
ولا اعجم ولا اللون لا اسود ولا ابيض وثانيها ان الفصول بازاء الصور لانها ازاء
المواد لكن الذكورة والانوثة انما عرضت من جهة المادة فان الحيوان الذكر انما صار
ذكرا لحرارة عرضت لمزاجه في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت له برودة وانفعلت

المادة بها بدلا عن تلك الحرارة لكان ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك
لان الحيوان الذي صار انسانا يستحيل ان يعرض له عارض اخر يصير به فرسا فلا يمنع
انفعالات المادة من حصول صور الجنس ونهيتها ولا ايضا يمنع ان يجمع الجنس قسمته
وافتراق من جهة الصورة بالفصول اذ الصور علل مقتضية للمواد دون العكس لان
شان المواد الانفعال دون الاقتضاء والمنع فليس طرفا هذه القسمة من الفصول
بل من العوارض اللازمة فانفعال المادة بالحرارة حتى صارت ذكرا او انثى لا يمنع الصورة
اعني النفس منها ان يكون على اي فصل كان من فصول الحيوان من جهة صورته ولهذا
ترى قد يكون الذكر حيوانا ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا او حمارا او بقرا او غيرها
فلم يكن الذكورة او الانوثة مؤثرة في تنويع الجنس الحيواني وثالثها ان الذكورة والانوثة
الات للتناسل والتناسل بعد الحيوة فالاتها انما يعتبر بعد الحيوة فلا يكون مقومة
للجوهر الحي ورابعها ان الانسان الذي هو ناطق وذكر ليس احد الوصفين بواسطة الاخر
فانه قد يوجد انسان غير ذكر وذكر غير انسان فالوصفان اذن في درجة واحدة فاما ان
يكون كل منهما فصلا وهو محال لاستحالة ان يكون النوع الواحد مكتنفا بفصلين كما سنعلم
واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا يكون فصلا للانسان
او لا يكون الفصل امرا عدميا لانه سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة
فضلا عن كونه علة للوجود بل يجب ان يكون الفصل اقوى وجودا ومحصلا من الجنس
فان قيل ليس الحيوان اذا انقسم الى ناطق ولا ناطق كان اللاناطق ايضا فصلا كالناطق
قلنا لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا وان وقع به التقسيم وصار مقابل الناطق الذي
هو الفصل والذي يقال ان الفصل يجب ان يكون كل ما وقع به التقسيم وحصل به قسم
مقابل للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثاني نوعا مقابلا للاول فان الفصل كمال
صوري للجنس وصاير به نوعا طبيعيا ولا يلزم ان يكون اذا حصلت للجنس كمال ما به
في بعض المواد فلا بد ان يحصل له في مادة اخرى كمال اخر نازيد عليه بل قد يحصل
وقد لا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم وجوده بان يكون له مع الجسمية صورة نوعية بها
يكون احد العناصر وقد يزداد كمالا و لا يقتضي وجوده على هذه المرتبة بل يتم وجوده
ونوعيته بان يكون صورته كالنه فوق هذه بان يكون حافظا له عن التفرق والفساد

بسهولة كصور الجمادات ثم قد يزداد على هذا فيكون صورة نفسا يفعل افاعيل اخرى بفعل
كالتغذية والتوليد ثم يزداد فيكون لا يتم وجوده الا بان يكون صورة نفسا حيوانيا
وانت حس بارادة وهكذا يتلاحق الكمالات ويترقى الدرجات الى الغاية القصوى ذات
والمصعد الاعلى وليس الامر كما ظن ان ازدياد الكمالات بتعاقب الفصول والصورة
على مادة واحدة واجتماعها فيها في زعم الجمهور ان في الانسان صورا نوعية متعددة
بان فيه صورة جرمية واخرى عنصرية واخرى جمادية واخرى نباتية واخرى حيوانية
واخرى ناطقة عقلية فذلك باطل بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة مشتملة
على المعاني التي وجدت في جميع الانواع والصور التي دونها في الشرف والكمال ايضا
لا يلزم كما مر ذكره ان يكون بازاء كل كمال صوري كمال صوري اخر وبازاء كل فصل
فصل مقابل وان وجب بمقتضى القسمة مقابل غير فصلي كقسمة الجسم الى النامي وغير النامي
وقسمة الجسم النامي الى الحساس وغير الحساس وقسمة الحيوان الى الناطق وغير الناطق
السابع يمتنع ان يكون لنوع واحد اكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة ان مقومان
يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان فان قيل اليس لجنس واحد فصلان مقومان
مقومان لوجوده بل فصول بحسبه مقومة لوجوده في درجة واحدة قلنا الجنس طبيعة
ناقصة مبهمة فجاز ان يكون له تنوعات مختلفة لعلل مختلفة فليس لكل حصة له من نوعه
الا فصل واحد وكلامنا في الفصل المقوم للماهية فان قيل اليس لماهية الحيوان فصلان
مقومان لها في درجة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالارادة قلنا سيجيء في كلام
المتن ما يشعر بانهما ليسا بفصلين حقيقيين بل هما علامتان للذاتين لما هو الفصل
بالحقيقة الثامن يجوز ان يكون لماهية واحدة فصول مترتبة فصح ان يكون لشيء واحد
علل مترتبة ولكن لا يجوز ان يكون كل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخرى في
الخارج حتى يكون لموجود واحد صور متعددة لان الصورة كما علمت هي تمامية الشيء
وفعليته فلا يمكن ان يصير مادة او جزء مادة بل بحسب صورة النوع مشتملة على
معاني الاجناس والفصول البعيدة والقريبة كما سيظهر التاسع لما ثبت ان الجنس
محتاج في وجوده الى الفصل استحال حاجة الفصل اليه لاستحالة الدور بل لا بد ان
يكون غنيا عن الجنس لكن ههنا اشكال وهو انه كلما كان صفة حالة في الشيء كان محتاجا اليه

ضرورة احتياج الحال الى المحل فاذن الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع لا بد ان
يحتاج الى الجنس المقدر ظاهر لاستلزامه للدور وهذا الاشكال ليس بوارد في جعل النفس
الناطقة فصلا للحيوان وكذا الاشكال في جعل النفس الحيوانية فصولا للجسم النامي على
ما حققناه من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية وان لم يتجرد عن الاشباح المثالية والابدان
البرزخية انما الاشكال في غيرها من النفسين عندنا وغير الناطقة عند القوم كقوة
النمو وامثالها اذا جعلت فصولا للاجسام وكذا القول في نفوس الحيوانات اذا كانت
جسمية كما رآه القوم فان هذه اذا كانت حالة للاجسام كانت مفتقرة الى حصص الجنس حصصها
ضرورة تقدم المحل على الحال وافتقار الحال الى المحل والمتقدم بالوجود على الشيء استحال
ان يكون معلولا له وقد تصدى بعض الافاضل لدفعه وتحمل له اجوبة لا يسمن ولا يغني
وذلك من ما يتعسر الا لمن وفقه بمعرفة اصول حكمية علمه الله اياها من فضله ورحمته
وعلمه ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيما العاشر انه يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير
هو العلة الاولى للذي قبله من الفصول ومتوسط لما قبله وهكذا على الترتيب مثلا الناطقة
علة للحساسية وهي علة للنموية وهي علة للجسمية وهي علة للجوهرية فالفصل الاخير هو العلة
الاولى والجنس العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور متوسطة كل منها علة
للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته وذلك يوجب تناهي المقومات المترتبة والاجناس
المتصاعدة والانواع المتنازلة فالحقيقة الواحدة يستحيل تقومها باجزاء غير متناهية
وايضا كل ماهية حقيقية لا بد من صحة الاشارة اليها وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على
التفصيل في الذهن فيستحيل تصوره والعلم به وليس الامر كذلك هذا خلف ولنرجع الى
تتمة المتن وشرحه قال وليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص القاسمة ان
نقول ان الذي عرض من جهة ما ذكر من الوجه المذكورة في ان الذكورة والانوثة ليستا
من الفصول انهما عارضتان من جهة المادة لا من جهة الصورة وفي ذلك مظنة ان الفرق
بين الفصول الذاتية والقسمة العرضية انما يحصل بمجرد ان الفصل هو الذي يعرض من
جهة الصورة والذي يعرض من جهة المادة لا يكون فصلا اذا اردنا ان نبين ان ذلك ليس
مناطا والذي ذكرناه سابقا كان المراد به ان العارض من جهة ليس يجب ان يكون اي لا يحصل
العلم بكون العارض فصلا من هذا الطريق لا انه يحكم العقل بان ذلك ليس بفصل

فان كون الشيء غاذيا وغير غاذ من عوارض المادة وقسمة الجسم النامي الى المغتذي وغير المغتذي
قسمة بالفصول لانه يستحيل وجود جسم لا يكون مغتذيا ايضا لم نجد ولا نجد شيئا مغتذيا وغير
من افراد احدهما داخلا في افراد الاخر من انواع الجسم بخلاف الذكر والانثى فانه من
الذكر يكون انسانا وغير انسان وكذا الانثى والانسان يكون ذكرا وانثى وكذا غير
الانسان واعلم ان الحق ان الذي ليس بعارض من جهة الصورة بل من جهة المادة فهو ليس
بفصل البتة اذ الفصل بازاء الصورة فهو انما نقسم بحسب المعنى ولانه من لوازم
الذاتية المساوية له فالذي هو من العوارض الانفعالية اللاحقة بالمادة لا من جهة
الصورة بالذات فهو ليس بفصل لا محالة واما المتغذي وغير المتغذي فان اريد به
الصورة التي غايتها التغذية فهو فصل وان اريد به انفعال المادة وتغذيتها فذلك
ليس بفصل لكن كثيرا ما يشتبه الحال ويختلط الفعل بالانفعال واللوازم الصورية
بالعوارض المادية فيقع الاحتياج في معرفة الفصل الى تحقيق شرايط اخرى ولذا
قال على ان هذا المعنى وهو ملازم ربما يرفع القسمة للمقسوم وان كان من شرايط
الفصل فقد يكون في غير الفصل اه لما اخرج الذكورة والانوثة عن كونهما او كون احدهما
فصلا بعدم لزومهما لما يقسم به بخلاف المغتذي وغير المغتذي حيث لا يتعدى
احدهما نوعا الذي به يقسم اراد ان يشير الى ان مجرد هذا اللزوم غير كاف في كون
الشيء القاسم فصلا يعني كون القسمة بالقيود اللازمة لما نقسم به وان كان شرطا
من شروط الفصل التي لا يتحقق بدونها لكن قد يوجد لنوع فلا اصلا في تحقق هذا
الشرط في غير الفصل ايضا من العوارض اللازمة للانواع اذ قد يوجد لنوع واحد اضافي
او حقيقي صفة غير فصل لكنها لازمة له لا يتعداه الى غيره كقسمة الجوهر الى القابل
الحركة والى غيره وقسمة الحيوان الى القابل صنعة الكتابة والى غيره وذلك لما ذا كان من
لوازم الاصل فان قبول الحركة لا ينفك عن الجوهر القابل لها لكنه ليس بفصل بل هو الفصل
من لوازم فصله الذي هو كونه ذا طول وعرض وعمق وكذلك قبول الكتابة لازم
للناطق الذي هو فصل للانسان فظهر انه من القسمة اللازمة ما لا يكون فصولا قال
ودرج فنقول وانت تعلم ان المادة اذا كانت يتحرك الى حقيقة صورة اه يريد بيان قبوله
سبب الميل الى كون بعض اللوازم فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غير لازمة

لها وتحقيق ان الغاية الاصلية في استحالات المواد الكونية واستعداداتها هي وجود
الصور التي يطابق بها الفصول على حسب ما قدره الله في الازل بمقتضى عنايته واما غيرها
من الصفات والاعراض اللازمة وغير اللازمة فهي يستتبع الغايات الاصلية بل هي
من الامور الاتفاقية التي وقعت من مصادمات الاشياء الطبيعية بعضها البعض فذلك
ان المادة اذا تحركت بالطبع نحو قبول صورة حيثما اذ المتحرك لا يتحرك بالطبع الا
الى ما هو كمال صوري حقيقي لها فقد يعرض لها عند الحركة امور غير داخلة فيما هي متوجه
نحوه كاحوال الامزجة وغيرها مما لا يمكن ضبطه فيختلف بها حال المادة في انفعال
واحوال البعيد عنها او بقربها لا من جهة الصورة الجنسية التي كانت عليها في ابتدا
الحركة ولا من جهة الصورة الفصلية التي في انتهاء الحركة فان مادة الشجرة او نطفة
الحيوان اذا توجهت نحو الغاية المطلوبة وهي الصورة النباتية والحيوانية وكان الحاصل
لها عند الحركة صورة جنس النبات والحيوان اعني الجسمية الطبيعية العنصرية او الجمادية
فربما عرضت المادة حالات اتفاقية لا دخل لها في طلب الغاية بل ربما يعوقها عنها
وربما تصرفها الى جهة اخرى وربما تفسدها كالبرد الشديد والحر الشديد و
ربما توقع لها اختلافات لا في نفس الغاية المطلوبة بل في امور اخرى مناسبة
للغاية ضرورية من المناسبة او غير مناسبة بل خارجة عنها خروجا كثيرا فيختلف بها الغاية
التي هي الصور الفصلية فانها قد تختلف في انحاء من الكم والكيف وغيرهما مما لا دخل
لها في حقايق الفصول فكل ما يلحق المادة من هذه الجهات التي لا مدخل لها في حصول
الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول الغاية المطلوبة او
كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول الغاية اعني الصورة الباقية معها
فليس ذلك من الفصول لان الفصل اما كمال اجزاء واسطة الى كمال البعد كما ان الذكورة
مثلا ليس بفصل لانها كيفية عارضة للمادة المتوجهة نحو صورة نوعية كالانسانية مثلا
ولا مدخلية لها في حصول تلك الصورة اذ قد توجد في غيرها وقد يوجد مقابل الذكورة
فيها وكذا حال الانوثة وايضا قد علمت من الوجوه السابقة انهما كيفيتان عارضتان
لمادة النوع في آلات التناسل لا لاجل الوجود الشخصي وبقائه بل لاجل التناسل الذي
يحصل به البقاء النوعي والبقاء النوعي امر عارض بعد الوجود والبقاء الشخصي وكذا

التناسل نوع على تقوم الحيوة نوعا معينا لو نما محصلا بالفعل فيكون هاتان الكيفيتان
واشباههما من جملة الاعراض اللاحقة بعد وجود الفصل وتقوم النوع نوعا معينا وان
كانت مناسبة للغاية فان الكيفية التى تحصل بها بقاء النوع مناسبة للصورة التى بها قوام
ذلك النوع فان قد استفيد مما ذكرناه بيان قاعدة كلية فى معرفة الفصول وتمييزها
عن الحالات التى ليست بفصول وهى ان الفصول هى الغايات الحقيقية والكمالات المطلوبة
المبادى الذاتية وكل ما ليس كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد اللازمة للفصول
بعد حصولها فليعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع ولا مقسمة للاجناس لكن لا كلام
على كون العارض للمادة من اى المقولتين لا يخلو عن خفاء فاحتيج الى ملاحظة غيرها من
الشرايط والعلامات قال قد عرفنا طبيعة الكلى وانه كيف توجد وان الجنس منها كيف
يفارق المادة تعريفا اه هذا كلام الشيخ فى بيان ما مر من احوال الكلى على الاجمال لما
بقى منها من البحث الذى يتصل بهذا الموضع على التفصيل فالذى قدمه هو تعريف
معنى الكلى الطبيعى الشامل للخمسة واثبات وجودها وكيفية تحللها الوجود ومعنى الجنس
من جملتها وبعض النسخ منها بدل فيها وانه كيف تغاير المادة معا وقد من وجه
يمكن ان يتوهم منه الوجود ومن الذى من ايضا هو تعريف اى الاشياء مما يتضمنها
/ وجوه اخرى من المغايرة بينه وبين المادة مشهود دون هذه تعريف الفصل
الجنس وهى من الفصول المنوعة فان من الاشياء ما يتضمنها الجنس وهى فصول
ذاتية ومنها ما يتضمنها وهى ليست من الفصول الذاتية والجنس كما يحمل على
المجموع المركب منه ومن اشياء كثيرة بعضها من الفصول وبعضها من العوارض الغير الفصلية
فهذه المباحث من الامور التى قد سبق الكلام فيها واما الذى قد بقى البحث عنه مما
يتصل بهذا الموضع الذى كان الكلام فى سبيل تحقيقه فهو مطلبان احدهما اى الاشياء
ما يتضمنها الجنس وليس هو بفصل منوع اياه مقوم لنحو من انحاء وجوده وثانيهما انه
كيف يقع الاتحاد فى الوجود الذى مناط الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل
الطبيعيين وهما مفهومان مختلفان يوضع لهما لفظان غير مترادفين كمفهوم الحيوان
ومفهوم الناطق فانهما لو كانا مفهوما واحدا لكان هذان اللفظان مترادفين
لكان ايضا تحقق الحيوان تحقق الناطق وليس كذلك فكيف يحمل احد المتغايرين معنى على
الاخر بالذات وكيف يكون الشيئان شيئا واحدا بالفعل فى الاعيان لا بمجرد الفرض

الفصل لا [illegible]

الفصل

يفارق

والاعتبار فقط كما يقال هذه العشرة واحدة وهذا العسكر واحد فلا بد من البحث
عن كيفية هذا الاتحاد ايضا قال فاما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء اذ لا يكون
فصولا اه قد علمت ان الجنس كالجسم قد يتضمن فى وجوده الخارجى شيئا كثيرة موجودة
لا دخل لها فى معنى ذاته ولا فى تحصله نوعا لا يكون فصولا وكل ما وجد لشىء ذا جنس
ولا يكون فصلا له فلا يخلو من قسمين الاول ان يكون لازما له والثانى ان يكون غير لازم
واللازم على اقسام احدها ان يكون لازما للجنس جنسا كان الجنس جنسا او اجناسا
الثانى ان يكون لازما لفصل جنسه او لفصول اجناسه ان كانت والثالث ان يكون
لازما لذلك الجنس من جهة فصله المقوم ان كان له فصل مقوم والرابع ان يكون
لفصله المقسم او لفصوله التى تحته والخامس ان يكون لازما للمادة التى من هذه
الفصول اى مادة صورها الخارجية والفرق بين لازم المادة ولازم الفصل كالفرق
بين صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع فلازم المادة عرض فيها ولازم الفصل
عرضى محمول عليه حملا بالعرض فاذا علمت هذا فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو من
فوق بمعنى انه معروضه ولا وبالذات هو نفس الجنس وجزء المساوى او الاعم او
ما فى مرتبة شىء منها ومنها ما هو من تحت كلوازم الفصول التى تحت الجنس او الانواع
او الانواع او لمادة شىء منها ولما كان كل ما هو اللازم الاعم فهو لازم للاخص
دون العكس فاللوازم التى كانت من فوق كلوازم الاجناس العالية على الجنس وفصولها
المقومة لها ولازم للفصل المقوم للجنس بنفسه ولوازم هذه الامور ولوازم
اعراضها او اعراض لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراض فجميع هذه
الاقسام يكون لازمة للجنس ولما تحته من الانواع والاشخاص اما انه لازم للجنس
فلانه اما لازم بنفسه او لازم مقوماته الجنسية او الفصلية التى لا يوجد الجنس بدونها
وان لازم اللازم لازم او مادتها ولازم اللازم واما انه لازم لما تحته فلان لازم
الاعم لازم الاخص واما التى يلزم الفصول التى تحت الجنس ليست لازمة له لانها
لو كانت لوازم لها لوجدت معها فى كل فرد منها لان لازم العام لازم للخاص
فيلزم ان يجتمع النقيضان فى احد عدديه وهو محال قال واما البحث الثانى
فلنعد من مشار اليه اه لما علمت ان المعنى الجنسى كالجسم مثلا الجنسية انما يكون جنسا اذا

الفصل

ضد للمقوم له والملازم

اخذ لا بشرط شئ التقييد والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد فى ذاته عما سواه فهو ليس بجنس
بل مادة فالمعنى الاول كما هو محمول على المركب منه ومن غيره وكذلك المعنى الثانى كذلك محمول
على التقيد الذى يعبر بالنطق ان كان فصلا او بالعرض ان لم يكن ذلك بشرط انه لو اخذ
ذلك التقيد ايضا مطلقا اعم من ان يكون معتبرا صراحا ولا فاذا فرضنا مثلا مجموعا مشارا
اليه حاصلا من فصول الاجسام اى فصولها المترتبة وكل فصل من فصولها المباينة
مع غيرها من اعراض كثيرة وحملنا عليه على ذلك المجموع الجسم فليس المقول على المجموع
هو الجسم بالمعنى الثانى اعنى مجموع الهيولى والصورة الجسمية فقط الذى منه الاشياء
كلها وكل جزء منها سواء كان فصلا او عرضا بالقياس اليه امر عارض له خارج عن معناه
بل الذى يقال ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم بالمعنى الاول اى جوهر ذو طول وعرض و
عمق سواء كان معه امر آخر وان كان ذلك الشئ اه لم يكن ولكن بشرط ان يوخذ ذلك المجموع ايضا
او الفصل وما يجرى مجراه لا بشرط التجريد والانضمام حتى يصح حمل الجنس عليه والشيخ اجمل
ذلك اعتمادا على ما ذكره فى الفرق بين اعتبارى الفصل والصورة وانما جعل المفروض
مشارا اليه ليكون المجموع موجودا فان مجرد المعانى الفصلية والعرضية اذا اخذت بلا وجود
لا يكون متحدا معها فلم يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان هذا الحمل اوليا اه لا اشعار
بان الحمل بالذات لا يكون الا فى الذاتيات دون العرضيات والمجتمع من الذاتى والعرضى ايضا
عرضى وحمل الجنس عليها حمل غير اولى اى بالعرض والحاصل ان الجملة المركبة من فصول الاجسام
واعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذى هو جنس ولا يحمل المعنى الذى هو مادة فاذا
حمل الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذى اشرنا اليه قيل له انه جسم كان
كان معناه انه نفسه وعينه لا انه جزؤه او عارض فان مفاد الحمل هو هو انما هى النفسية
والعينية سواء كانت بالذات كحمل الذاتيات او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفروض
مجتمعا من الفصول والاعراض مع ان المذكور اولا كان السوال عن وجه التاحيد بين
الجنس والفصل ليكون ادل على المقصود فان المجتمع من الجنس والفصول والاعراض
اذا كان شيئا واحدا فبان ان يكون المجتمع من الجنس والفصل وتمامه ثابتا للنوع
شيئا واحدا اولى واعلم ان الوجود هو الاصل فى تحقق المعانى والمفهومات وهو كما علمت
يكون متفاوتا بالاشد والاضعف والاكمل والانقص وكلما هو اشد واقوى كان اكثر

اثار فى الخارج فقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة يترتب عليه بوحدته لشدته وكماليته
اثار كثيرة لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه الا بعض تلك الاثار ومبادئها من الصفات
فصورة الحيوانية التى وجودها بالفعل يصدر عنها جميع ما كانت صادرة من الجسمية
الطبيعية للاجسام الجمادية والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل واقوى من وجودات
تلك الاجسام وصورها وموادها فهى بوحدتها مما يصدق عليه معانى تلك
الفصول والاجناس ويترتب عليه الاثار المترتبة عليها متفرقة وهذا سر اتحاد معنى
الفصل ومعنى الجنس فى الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس وكذا وجود
النوع الاخص وصورته فصله القريب هو بعينه وجود الاجناس والفصول البعيدة
والقريبة التى فوقه فى العموم والا فالاشياء المتعددة فى الوجود كيف يحمل بعضها
على بعض باى وجه اعتبرنا فالسماء مثلا لا يحمل على الارض ولا على المركب منهما سواء اخذت
لا بشرط او لم يوخذ ومجرد افتقار بعض الاجزاء الى بعض ايضا لا يكفى فى صحة الحمل كما زعم
القوم والا للزم جواز حمل كل معلول على علته فاعلم ما حققناه فانه لباب الحكمة النضيجة
التى من اوتيها فقد اوتى خيرا كثيرا **قال** ولكن لقايل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس نسبتها
غير طبيعة الشخص وقد صح انه هذا القايل قد خلط بين كون الشئ بحسب المعنى بمعنى انه يحتاج
فى تصوره الى تصوره وبين كونه خارجا عنه فى الوجود فزعم ان قول الحكماء بان الشخص
مشتمل على اعراض وخواص وان الاعراض والخواص امور خارجة عن طبيعة الجنس ينافى قولهم
بان طبيعة الجنس متحدة مع طبيعة الشخص فى الوجود فاستشكل به عليهم فيندفع كلامهم
بان قولهم ان الاعراض والخواص التى للشخص خارجة عن طبيعة جنسه معناه ان تلك
الطبيعة لا يفتقر فى تقوم معناها ومهيتها من حيث هى هى ومن حيث عمومها وجنسيتها
الى تلك الاعراض لان معناها خارجة عن معنى الجنس وذلك لا ينافى افتقار تلك الطبيعة
اليها فى الوجود بوجه ولا ايضا اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الاعراض
وحملها عليها بوجه فان طبيعة الجنس باحد الوجهين جزء الشخص بل جزء جزئه الذى
هو طبيعة النوع الماخوذ بشرط التجريد وبالوجه الاخر شئ محمول على الشخص فيكون
محمولا على تلك الاعراض لانها انما تشخصت له ولوازم لما هو المتشخص بالحقيقة على
وعلى اى الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكون الطبيعة الجنسية ثابتة محمولة

خارجا عن حقيقته

على شخص او نوع لا يوجب ان لا يكون لها وجود خارجا عنها فلو فرض عدم هذه الاعراض
والمخصصات لكان يمكن ان يكون الطبيعة الجنسية كالجسم مثلا موجودة بوجود خال
عن هذه المخصصات بالمعنى المذكور وهو انه جوهر متقوم بالذات بما هو جزء معنا
ويحمل كالجوهر به وقبول الابعاد وكالجلوس مثلا بالمعنى الذى هو مادة فهذه الاعراض
والخواص خارجة عن ان يحتاج اليها جنس من الاجناس كالجسم مثلا فى انه جسم فقط
او كالحيوان فى انه حيوان فقط الا ان يعتبر جسما مخصوصا او حيوانا مع الخصوصية
اى بشرط شىء فالجسم بشرط لا جزء للمتشخص خارجة عنه الاعراض والخصوصيات والجسم
لا بشرط الخصوصية وعدمها محمول على الجملة وعلى ذلك الجزء ايض والجسم بشرط الخصوصية
عين الشخص وكذا حال كل طبيعة جنسية وليس اذا كانت الطبيعة الجنسية جزءا او لا اعراض
خارجة فيلزم ان يبقى على المجموع فان الخروج بحسب المعنى والمهية لا ينافى الاتحاد فى الوجود
ففرق بين ان يقال ان طبيعة من الطبايع لا يحتاج فى معناها الى شىء اخر وخارج عن
معناها وبين ان يقال لا يحمل عليه لا يتحد معه فى الوجود فربما يحمل شىء على ما لا يحتاج
اليه ذلك الشىء فى معناه فان الجنس محمول على النوع وكذا على فصله ولا يفتقر الى
شىء منهما فى المعنى والمفهوم واما اذا وجد بالتخصص به بالفعل فى احد انحاء الوجود
فيكون محمولا عليه لاتحاده به وكان من الجائز ان يتخصص وجوده بغيره متقوما بذلك
الغير فان الطبيعة الكلية وان كانت متحصلة المعنى والمفهوم لكنها مهيئة لوجود جاز ان
وجودات متباينة بسبب متخصصات مختلفة فيتحد بكل منها ويحمل عليه كل الحمل لها مع
الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه من الاعتبار اى الفرق بين كون الشىء غير مفتقر الى
شىء فى المعنى وكونه غيره او غير مفتقر اليه فى الوجود لكان طبيعة الجنس دائما جزءا للنوع
غير محمول عليه لا على الفصل اصلا فصل فى النوع قال واما النوع فانه الطبيعة
المحصلة فى الوجود النوع طبيعة كلية تعالى على كثيرين متفقين فى المهية او من شانها ان يجب
نفس تصورها ان يقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة فى الذات لان
مهيتها قد تمت وتحصلت ولم يبق لها تحصل اخر الا الوجود الخارجى وطلب
الاشارة بخلاف مهية الجنس فانها كما علمت ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة من
شانها ان يحصل انواعا مختلفة بفصول متخالفة الحقايق فالعقل عند ادراكه

كالجسم مثلا

للمعنى الجنسى يطلب ما يتم به معناه وعند ادراكه المعنى النوعى لا يطلب الا وجوده والاشارة
اليه ان كان من المحسوسات والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو
النوع الحقيقى الذى لا نوع تحته سواء كان فوقه انواع فيكون نوع الانواع ثم اذا كان محققا
لا بد له فى وجوده من اعراض ولواحق مخصوصة يتعين بها طبيعته متخصصا مشارا اليه وهى
من لوازم تشخصه لا نفس ما به التشخص فان ذلك عندنا نفس الوجود اذ لا يكون الكلى
شىء الا وجود واحد فتلك الاعراض اللازمة خارجة عن وجوده ويجوز ايض تبدل
احادها فاللازم من كل منها امر كلى والمجموع من الكليات ايض كلى فلا يوجب التشخص
الا بكونها علامة له وهو ان كان من متخصصات الامور البسيطة كالصورة والاعراض
فتشخصها بالذات باضافتها الى المواد والموضوعات لان الاضافة لحقتها من خارج بل
وجودها نفس اضافتها الى المحال الا غيره وتشخصها بالموضوع بالوضع وبعوارض الموضوع
من الكم والكيف والحيز والمتى وغيرها تشخص العرض وان لم يكن كذلك فتشخصها ليس
باضافة الى شىء كموضوع او مادة بل بنفس وجودها الغير المضاف بالذات وبلواحق
زايدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرتفعا عن هذا المتشخص المشار اليه
بطلت تشخصه وفسدت ذاته لكونه لازما لوجوده الذى به يغاير الاخرين وبعضها
لو توهم مرتفعا لم يجب منه لا بطلان تشخصه ولا فساد مهيته الا انه بطلت مغايرة اخرى
من غير فساد لكن الفرق بين القبيلين ربما اشكل علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقى
وغيره مما كان مشكلا علينا وليس الكلام ههنا ومعرفتنا لهويات الوجودات وحقايق
الفصول والتشخصات بل فى معرفة القوانين التى يجب ان يكون الامور على طبيعتها و
ليس يلزم ان نعرف ان شيئا كذا هل يكون على طبقها حتى يكون فصلا مثلا او شخصا
ام لا يكون واعلم ان التشخص لا بد ان يكون واعلم ان التشخص لا بد ان يكون بامر ثبوتى
زايد على المهية النوعية اما كونه زايدا على النوع فظاهر لان النوع كلى مقول على كثيرين و
الشخص ليس كذلك فلا بد ان يكون زايدا واما انه ثبوتى فلوجوه اما اولا فلانه عبارة
عن تعين الشخص وخصوصيته وهويته والشخص بما هو شخص ثابت فى الخارج فالهوية داخلة
فيه كدخول الفصل فى النوع وجزء الموجود فى الخارج من حيث انه موجود موجود لا محالة
فالتشخص موجود واما ثانيا فلانه لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن عدم اللاتعين

غيرها
مغايرته ومخالفته
طبيعتها
كلي
فلانه

مطلقا امر عدمی بدیهة وعدم العدم یکون وجودا او نقول عدم تعین غیره ذلك التعین ان کان عدمیا وهو محال فیکون ثابتا ایض لکن تعینه صح انه کتعین غیره بدیهة فاذا کان بعض التعینات للمهیة واحدة ثبوتیا کان الجمیع ثبوتیا وان کان تعین غیره ثبوتیا وهو المط فان قلت التعین لا یمکن ان یکون ثبوتیا بوجهین الاول انه لو کان ثبوتیا زایدا علی المهیة لکان له تعین ایض والکلام الی تعین التعین فیلزم تعین الی الشخصیة لا الی الی لا نهایة الثانی اختصاص هذا التعین بهذا المتعین دون غیره والا لم یکن اختصاصه بهذا التعین اولی من اختصاصه بغیره او اختصاصه غیره به فاذن یجب ان یکون له قبل هذا التعین تعین اخر فلزم ان یکون متمیزا قبل ان یکون متمیزا قبل ان یکون متمیزا وهو محال فالجواب اما عن الاول فحله ما مضی فی باب الوجود وهو ان التعین لو کان له مهیة کلیة وراء کونه متعینا لاحتاج فی تعینه الی تعین زاید واما اذا کان متعینا بذاته لا امرا اخر ذلك الامر متعین فلیس یحتاج الی التعین غیر نفسه فلا یلزم التسلسل اما عن الثانی فهو ان کل ما لا یکون تعینه من لوازم طبیعته حتی یکون نوعه منحصرا فی شخصه فلا بد له من مادة متخصصة باعراض معینة ویکون تشخص المادة بتلك الاعراض علة لتشخص ذلك الحادث ووجوده اذ من الممتنع ان یقترن بتلك المادة فی ذلك الوقت وذلك الوضع والتحیز فرد اخر من ذلك النوع حتی یلزم الاشکال ولیس ان ذلك الشیء یوجد ویوجد التعین ثم بعد حصول احدهما او کلاهما یتقارنان بل وجود ذلك الشیء فی تلك المادة المخصوصة هو تعینه فالحق ان تشخص الشیء معنی کونه بحسب نفس تصوره ممتنع الشرکة بین الکثرة انما یکون بامر زاید علی المهیة لا نه الوجود بل نحو التصور وعند التحلیل یجب ان یکون ذلك الامر متشخصا بنفسه وهویة لا بشیء خارج عنه لا هینا ولا تصورا ان یکون المهیة بسببه ممتنعة الاشتراك فی الخارج وما ذلك الا نفس وجود ذلك الشیء کما ذهب الیه الفارابی اذ کل ما هو غیر الوجود من المفهومات والمهیات فلا یابی تصوره عن قبول الشرکة ولو تخصص بالف تخصص لان انضمام المفهوم الی المفهوم کم وقع لا ینتهی الی التشخص نعم ربما یؤدی الی الامتیاز الخارجی عن غیره من الاشیاء لکن العقل یجوز یکون المتصور منه مشترکا والامتیاز عن الغیر فی الواقع غیر التشخص

والا لا تعین مطلقا ح

وتعینه کتعین غیره فیکون ایضا ثبوتیا ح

انما یکون بعد تعینه بهذا المتعین عن غیره ح

متعینا

الحقیقی کیف والاول امر اضافی بالقیاس الی المشارکات فی امر عام والثانی امر باعتباره الشیء فی نفسه حتی انه لو لم یکن له مشارك فی معنی لا یحتاج الی ممیز زاید لکان ایض متمیزا فی نفسه ولا یبعد ان یکون التمیز بالمعنی الاول مما یوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقیقی کما مرت الاشارة الیه فان النوع المادی المنتشر ما لم یتخصص مادته باستعداد خاص لواحد منه لا یفیض علیها وجوده عن المبدا الواهب ویمکن ان یحمل اکثر المذاهب الواقعة فی باب التشخص علی ما یرجع الی ما حققناه فما نقل عن الحکماء ان تشخص الشیء بنحو العلم الاحساسی او بالمشاهدة الحضوریة یمکن ارجاعه الی ما قلنا فان کل وجود خاص لا یمکن معرفته الا بالمشاهدة العینیة او ما یجری مجراها وکذا ما ذهب الیه صاحب المطارحات من ان المانع للشرکة کون الشیء هویة عینیة ولیست الهویة العینیة الا الوجود الخاص لکن هذا الشیخ العظیم کان کثیر اللغة فی ان الوجود امر اعتباری لا هویة له فی الخارج ولیت شعری اذا کان التشخص بنفس الهویة ولم یکن الهویة نفس الوجود وغیر الوجود اما نفس المهیة المشترکة او معنی عارض للمهیة او هی مع عارض او عوارض من کم وکیف ووضع وزمان وغیر ذلك وهو معترف بان شیئا منها لا یمنع الشرکة وان مجموع الکلیات ایض کلی فهذه الهویة العینیة ای شیء هی فلما ذا یوجب منع الشرکة وکذا ما اختاره بعض اهل التدقیق من ان تشخص الشیء نحو تحلیله له اذ قد علمت ان الوجود کذلك لانه متحد مع المهیة فی العین غیر متمیز عنها الا فی الذهن وکذا ما قیل ان تشخص الشیء بالفاعل بمعنی ان الفاعل مقوم للتشخص لانه مقوم للوجود والوجود عین التشخص فمقوم الوجود یکون مقوما للتشخص ایض لکن الکلام فیما به التشخص لا فی مفیده وجاعله وقریب من هذا ما هو مختار لبعضهم ان تشخص الاشیاء بارتباطها الی واجب الوجود وقد علمت ان المهیات انما یرتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها التی هی فی الحقیقة اشعة واشراقات للوجود القیوم واما ما قال بعض اهل العلم ان التشخص بسبب المادة اذ شیء من المهیة ومقوماتها ولوازمها مما لا یوجب الامتیاز والعارض المفارق یفتقر الی المادة فیجب حمل التشخص فی کلامه علی التمیز الذی هو شرط حدوث التشخص فی کلامه علی التمیز الذی هو شرط حدوث التشخص عن الفاعل کما مر فان الهیولی حالها فی التشخص ومنع الشرکة بحسب التصور کحال غیرها بل النوع المنتشر الافراد ما لم یتخصص المادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا یوجد

جوهریة عینیة ح

المتخصصة ح

الفوارق في جمل ما ذهب اليه م

منعزون غيره وهكذا بهمنيار مطابقا لما وجد في كلام الشيخ من التعليقات وغيرها من ان
التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز فان المقصود المهم من القول في حمل ما ذهب اليه المعين
الفارق لانما يجعل الطبيعة متخصصة ايض هذه الاحوال من لوازم التشخص وانما دانتر فاتعبير
عن الشيء بلازمه غير بعيد كما يعبر عن الفصول بلوازمها وما وجد ايض في كلام الشيخ من انه
ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا الوضع مع وحدة الزمان منشاؤه ان الوضع
في ذوات الاوضاع بالذات هو نحو وجودها كما ان المعقولية في الصور المجردة هي نحو
وجودها فوجودها في ذاتها وكونها بحيث يكون لاجزائها بعضها الى البعض والى الامور الخارجة
نسبة شيء واحد كما ان وجود الصورة الصوتية الادراكية ومدركيتها ووجودها للمدرك
لها امر واحد وحينئذ واحدة فيكون التشخص بالوضع ايض راجعا الى التشخص بالوجود ونحو كون
الاشياء الزمانية في زمانها المخصوص ايض كذلك كالمتحركات بالذات وحركاتها الذاتية
سيما على ما بينا من الحركة الجوهرية في الطبايع الجسمية كلها ومن اراد الاستقصاء في هذا الذي
فليرجع الى كتاب الاسفار **فصل** في تعريف الفصل وتحقيق الغرض في هذا الفصل بيان
معرفة الفصل ووجوده في نفسه وكان الغرض من المذكور سابقا بيان احوال الفصل بعد فرض
حال الجنس وانه باي شيء يتم معناه ويتحصل وجوده وانه اي الاشياء مما يتضمنها الجنس
في وجوده بالذات ويدخل في تقوم نوعها عادتها يتضمنها بالعرض فلا يدخل في تقوم
نوعها واعلم ان ههنا بحثا شريفا يجب الاهتمام به وهو قريب المأخذ مما ذكر في باب التشخص
لما علمت ان نسبة التشخص الى التشخص كنسبة الفصل الى النوع ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس
وهو ان اجزاء الماهية سواء كانت مطلقة او متشخصة يجب ان يكون وجود بعضها علة لوجود البعض
فنقول لا يستحيل ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي المتقابل له لانه مشترك في
كل فرد متخصص منه منها مع كما مر فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي فيكون مقسما
للماهية الجنسية المطلقة وعلة لوجود القدر الذي هو حصة النوع ومقوما للمجموع الذي
هو النوع بالجزئية والدخول فيه ومميزا له عن مشاركه في الجنس القريب فلقائل ان يقول الناطق
مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان
يتخصص ذلك الحيوان ولا حين كون الناطق علة له لكون ذلك الحيوان حتى يتخصص فيكون
نوعا خاصا داخلا في الوجود فاستحال ان يكون الناطق علة لتخصصه ووجوده والجواب ان

نوعا او ابدا

ولا كانت الفصيل ٢

الحيوانية المطلقة يحتاج الى علة تقوم وجوده واما ان علته هي الناطق فليس لان الحيوانية
بتخصيصه بل لان الناطقية مما يستلزمها او يوجبها لذاتها فان من لوازم الناطق ان يكون
حيوانا فالناطق علة لذات الحيوان المطلق فالحاجة المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين
المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهكذا في كل علة ومعلول فان مهية المعلول لا تكاد تستبد في
علة ما وكونها معلولة لعلة معينة انما جاءت من قبل المعلول العلة وكذا حال الصورة والمادة
والتشخص والنوع وبهذا الاصل يندفع كثير من الاشكالات التي عجز عن حلها اكثر الحكماء
ما ذكره يؤدي الى التطويل فان قيل ولما ذا وجد ذلك الفصل المعين دون غيره من الفصول
حتى صار علة لذلك الحصة من الحيوانية ولما ذا وجد هذا المتشخص المعين حتى صار علة لهذا
التشخص وحصته من النوع فنقول لاجل استعداد خاص في القابل يستدعي ذلك الحق ان يقال
اما ما هو من فصول الانواع المبدعة او الدايمة فوجوده بحسب جهة من جهات العلل العقلية
والاسباب الفاعلية هكذا الى سبب الاسباب وعلة العلل واما ما هو فصل من فصول الانواع
الكائنة الكائنة والمنقطعة او تشخص من تشخصاتها المخصص وجوده بالصدور عن الفاعل دون
وجود غيره من الفصول والتشخصات هو استعداد خاص في القابل مثلا اخراج النطفة انسانا
بعد استحالتها استحالات يفيد استعدادا تاما لحدوث الصورة الانسانية الناطقة
التي هي مبدأ فصل الانسان بعينه وكون هذه النفس الناطقة بعينها لاجل تشخص المادة
باستعدادها التشخصي فاذا تم الاستعداد حدثت النفس فاذا حدثت النفس وجبت
الحيوانية فالحيوانية لنفسها لا تحتاج الى فصل مخصوص بل الى فصل كيف كان فان اختصاص
هذه الحيوانية بالناطقة فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية كما ان تخصيص
النوع بالتشخصات واما الفرق بين الفصل والتشخص فقد مر **قال** والفصل ايض
فيجب ان نتكلم فيه ونعرفه فانا نقول ان الفصل بالحقيقة ليس مثل النطق اه تقدير الكلام
هو ان الفصل فيجب ايض ان نتكلم فيه وفي تعريفه لانه اعلم ان كثيرا ما اهل هذا العلم مبادى
الاشتقاقات ويريدون بها نفس المشتقات عندما قصد وا بها نفس معاينها البسيطة
من غير خصوصية الموضوعات كما يطلق الوجود ويراد به المتشخص بذاته والطبيعة الجنسية
او النوعية ويراد بهما نفس الجنس ونفس النوع فكذلك يطلق النطق والحس وقبول الابعاد
وغير ذلك ويراد بها نفس الناطق والحساس والقابل للابعاد لا موضوعاتها لا المركب

يطلقون ٢

نفس الموجود بما هو موجود ويطلق الشيء ويراد به [illegible]

من الموضوع ومبدأ الاشتقاق فالشيخ يريد أن يبيّنه على أن المراد من قولهم
أن النطق فصل للانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل الحقيقة
الاصطلاحية لان الفصل يجب أن يكون محمولا على أفراد النوع المتقوم به وهذه ليست
كذلك لان النطق لا يحمل على أشخاص والحس لا يحمل على أفراد الحيوان وانما المحمول على الحيوان
تلك الافراد هي المشتق منه كالناطق والحساس نعم يمكن أن يكون هي أيضا فصولا
لكن على جهة أخرى وللانواع غير هذه الانواع التي يحمل هي على أفرادها بالاشتقاق
وهي الانواع الاضافية التي يحمل هذه المبادي على أشخاصها بالتواطؤ فالاولى أن يكون
مثل النطق والحس وغيرهما ههنا مبادي الفصول وههنا نعني الفصول فان النطق
انما هو مقول على نطق زيد ونطق عمرو ونطق بكر بالتواطؤ فجاز أن يكون فصل
نوعها المتقوم به ويكون مطلق الادراك المقول على هذه الادراكات النطقية
جنسها وكذا الحس المحمول على السمع والبصر والذوق وعلى أشخاص كل منها بالتواطؤ
جنسها ومطلق الادراك جنس جنسها وذلك لان الحس أنواع مختلفة للحس لاختلافها
في نحو الوجود فاذن لم يكن الحس والنطق فصلا للحيوان والانسان محمولا عليهما بالتواطؤ
فليس الحس حيوانا ولا النطق انسانا بل الحساس والناطق فصلان محمولان على الحيوان
والانسان مواطئة لانهما متحدان بهما وبجنسهما وإذا عرفت ذلك فقد علمت فيما سبق
حيث تكلم فيه الشيخ وبينا أنه كيف يكون الجنس هو الفصل وكيف يكون هو النوع في الوجود
بالفعل مع تغاير الجنس والفصل في المفهوم وتغايرهما والنوع فيه وافتراق هذه بعضها
عن بعض وعلمت أيضا ما حققناه وبيّنا الكلام من جهة اشتمال الصورة التي بإزاء
الفصل بوحدتها على جميع المعاني التي يتركب منها النوع بحسب أجزائه الوجودية الخارجية
أو الذهنية فان النوع وان كان من المركبات فانه بالحقيقة شيء واحد في الوجود وهي
الصورة الخارجية وهو الجنس إذا صار كاملا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل بمعنى
انه يحمل على ذلك الشيء الواحد الصوري معنى الجنس الموصوف بالفصل المعين بالفعل
وانما مغايرة الجنس والفصل في ذلك الوجود بحسب العقل فاذا احتال العقل وفصل
بينهما وبين الجنس عن الفصل بأن أخذ كلا منهما بشرط أن لا يعتبر معه الآخر فيكون
جزءا خارجيا منه في الوجود سواء كان عارضا له او مفارقا عنه فهما حينئذ مادة و

صورة عقليتان في كل نوع ومادة وصورة خارجيتان أيضا في الانواع المركبة التي
قد يكون قد يوجد جنسها في شيء آخر بدون فصله ومما بيّنا لك الاعتبار غير مقول [illegible]
على النوع لان الجزء لا يقال على الكل **قال** ثم من الشكوك التي تعرض على هذا الكلام بل على
وجود طبيعة الفصل لما قرّراه اعلم ان امتياز الاشياء بعضها عن بعض بعد اشتراكها
في أعم المحمولات كالوجود والشيئية والامكان العام والمعلومية باحد ثلاثة أمور عند
الجمهور من المشائين وباحد اربعة امور عند الرواقيين اما بتمام الذات كالسواد والحركة
واما ببعض الذات كامتياز الانسان عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراكهما في
الحيوان وعن الشجر بفصل هو الحساس بعد اشتراكهما في الجسم النامي وعن الحجر بفصل هو
النامي بعد اشتراكهما في الجسم الطبيعي وعن المفارق بفصل هو القابل للابعاد بعد اشتراكهما
في الجوهر واما بعارض وجودي او عرضي فالاول كامتياز الضاحك عن الكاتب بعد اشتراكهما
في تمام الذات والثاني كامتياز الفصل كالناطق عن النوع كالانسان بعدم دخول
مفهوم الحيوانية فيه ودخوله في الانسان واما بالشدة والضعف كمّا وكيفا وقد زاده الرواقيون
عندنا مع اشتراكهما في طبيعة الوجود التي هي امر بسيط لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا
انتقش هذا التصوير على صفحة الخاطر فنقول كلما كان الاشتراك بين شيئين في امر
ذاتي لهما فلا بد من الامتياز بامر ذاتي ايضا وكلما كان بامر عرضي لهما فلا يجب الامتياز به و
كلما كان الاشتراك بذاتي لاحدهما وعرضي للآخر كاشتراك النوع وفصله في جنسه فلا بد
من امتياز احدهما عن الآخر بالدخول فيه والخروج عنه ولما كان الجنس عبارة عن كمال الاشتراك
الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح العقل حاكم بمغايرة جهة الاشتراك
بجهة الامتياز وجب أن يكون معنى الجنس خارجا عن معنى الفصل وكذلك العكس وان اتحدا
في الوجود وعند هذا التحقيق يحل عقده من قدح في وجود الفصل بأن قال لو كان امتياز
شيء عن غيره بالفصل وذلك الفصل لعدم كونه اعم المحمولات يجب أن يكون متميزا عن غيره
بفصل آخر ويلزم منه التسلسل في وجود الفصول الى غير النهاية لانا نقول بعدما حققنا بأن التميز
كيف ما كان يجب أن يكون بالفصل لاشتراط المذكور وهو ان المشترك فيه كان ذاتيا لهما جميعا
والفصل وان كان شاركا في امر لكن ذلك الامر ليس ذاتيا جنسا لهما جميعا فالناطق الذي
يتميز به الانسان عن الفرس المشتركين في الحيوانية متميز عن الناطق الذي هو الانسان بعيد

المشترك م

للنوع المتقوم به او النوع المتقوم

سلبي هو انه ليس يدخل في مفهوم الحيوان يدخل في مفهوم الناطق الذي هو الانسان
ذلك ويتميز عن الحيوان الذي يحمل عليه بذاته لعدم مشاركته في الماهية فيكون انفصاله
عنه بنفس ذاته وكذا يتميز عن فصل الفرس بنفس ذاته لا بقيد زايد ولا بجزء فانقطع
التسلسل اللهم الا ان يقال ان الناطق شارك لشيء اخر في معنى من الذاتيات فح يستدعي
فصلا اخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لانه لا يجب ان يكون لكل حقيقة شيء يشاركها في شيء
من المقومات والا لزم تركب الشيء من اجزاء غير متناهية وهو محال كما بين على ما قال الرازي
صاحب التلخيص في مثال هذا المقام ان هذا لا يتخلص عن الشكوك الا اذا جعلنا الجوهرية
من قبيل اللوازم الخارجية بالنسبة الى ما تحتها اذ لو كانت من المقومات وفصل الجوهر
يجب ان يكون جوهرا الخ بكون الفصل مساويا للنوع في مقومه له وهو الجوهر ومباينة
في الماهية فيلزم ان يكون للفصل فصل اخر الى غير النهاية فلا خلاص عنه الا بان يقال ان
الجوهرية معقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات اقول معنى كون الجنس
لازما للفصل ليس ان للجنس وجودا وللفصل وجودا اخر يلزمه بل هما موجودان
بوجود واحد وهكذا في كل عارض من عوارض الماهية كالتشخص والوجود ونحوهما
وانما العارضية والمعروضية في ظرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم فان العقل اذا حلل
النوع الجوهري كالجسم مثلا الى جنس كمفهوم الجوهر وفصل كقابل الابعاد وحكم بان
احدهما عين الاخر كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنا كان الوجود
او خارجا ومعنى كون مقوم الجوهر جوهرا اعم من ان يكون الجوهر داخلا في حده ومعناه
او صادقا على نفس وجوده بالذات وفصل الجوهر وان لم يكن الجوهرية داخلة في حده
لكونه جوهرا بسيطا لا حد له الا انها ليست خارجة عن وجوده ففصل الجوهر جوهر
لذاته بهذا المعنى وكذا فصل الحيوان كالحساس حيوان لذاته ولكن ليست الحيوانية
داخلة في مفهومه وكذا الانسان الموجود بما هو موجود متقوم بوجوده ووجود امر
الا ان الانسان بسيط يصدق عليه لذاته الانسانية الا انه لا يدخل في حده اذ الوجود
بسيط لا حد له وكون فصل الجوهر لا جوهرا بحسب المفهوم لا يلزم منه ان يكون عرضا
لما عرفت ان الوجود ليس في حد نفسه جوهرا ولا عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود
العرض عرض بالمعنى المذكور وكذا الحال في وجود كل ماهية بشيء حيث يصدق عليه

ذلك الشيء على الوجه الذي قررناه فاعلم هذا فانه شيء بديع يتحقق هذا تحقيق
هذا البحث ولنرجع الى الشرح وما بقي من حل الفاظه فقوله كالجزء في العقل والذهن
لميته اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان كون الشيء في الذهن يستدعي معناه
ان يكون له خارج مطابق بخلاف كونه في العقل **وقوله** ان الجنس يحمل على النوع
على انه جزء من ماهيته يعني بيان التمييز بين امور يكون الامر المشترك داخلا في بعضها
خارجا عن الاخر واعلم ان الجنس كالحيوان مشترك بين ثلثة اشياء بين نفسه ونوعه
وفصله فامتياز الجنس بنفسه عن نوعه بدخول الفصل في النوع وخروجه عن الجنس
وكذا امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل وامتياز
كل من الجنس والفصل عن الاخر بذاته لا بامر زايد **وقوله** فانما يعني بالناطق شيئا له
نطق اه اعلم ان مفهوم الشيء غير معتبر في مفهوم المشتق على وجه الدخول لا خاصا
ولا عاما فلا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا الشيء المخصوص كالجوهر والجسم والحساس
ولا الشيء العام والا لزم ان يكون العرض العام داخلا في حقيقة النوع والفصل
وكذا في غير الناطق من المشتقات التي تكون فصولا للانواع واما قولنا الا انه يلزم
ان لا يكون الا جوهرا او جسما او حساسا فيه نظر فان من الناطق ما لا يكون
في الوجود جسما ولا حساسا وان لزم ان يكون جوهرا وهو الناطق المجرد عن البدن
اعني النفس الانسانية فانها في وجودها الخاص غير جسم ولا حساس وكذا الحساس
عندنا مما يمكن وجوده بدون الجسم النامي **وقوله** فنقول لان اما الفصل اه
يعني لما ذكر ان مفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق كالناطق وليس يعتبر
في مفهومه معنى غير مبدء الاشتقاق شيء اصلا فضلا عن ان يعني الجنس قريبا كان
او بعيدا او ابعد كالجوهر والجسم والحساس فنقول لا اه وقد مر وجه ذلك **قال**
واما اذا اخذنا الفصل كالنطق اه اعلم ان كلا من الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط
شيء كان مبهم الوجود يحتمل ان يصير عين الاخر في الوجود ولذلك يحملان على شيء واحد و
يحمل كل منهما على الاخر فيه لاتحادهما في الوجود واما اذا اخذ كل منهما او احدهما بشرط عدم
دخول الاخر في وجوده فيصير جزء للنوع المركب منهما فالناطق اذا اريد منه مجرد
الناطقية فان كانت بمعنى كون الشيء ذا نفس كان مولفا من اضافة وجوهر هو النفس

فيكون تحت مقولتين فليس من الموجودات المتاصلة التي لها حد مركب من جنس وفصل
يعشيهم حكمهم ان لا وجود له بالذات بل بمجرد الاعتبار ولان كانت بمعنى النفس فان
الناطقية بمعنى كون الشيء في حد ذاته ناطقا يكون عين النفس الناطقة فيكون جوهرا
جزء الجوهر الانسان المركب من مادة بدنية هي بازاء جنسه وصورة النفس التي بازاء فصله
وانما يتميز هذا الجزء الذي هو الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب
من الجواهر على نحو ما سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة الى الجواهر الخمسة اعني
العقل والنفس والمادة والصورة والجسم المركب منهما فان الاربعة البسايط من الجوهر
لها فصول بحسب التحليل العقلي لا كفصول المركبات التي بازاء الصور الخارجية فان ما
لا تركيب له خارجا لا مادة له ولا صورة وانما هو صورة اذا كانت ذاته بالفعل لا
كالهيولى التي يكون القوة فيها عين الفعلية **قوله** واما الاخرى وهي القائلة
كل ما هو اعم المحمولات اه اعلم ان هذه المقدمة مع كذبها مما لا حاجة اليها في اثبات المذكور
اذ بدونها يتم التشكيك ولهذا لم يذكرها عند تقرير الشبهة اذ يكفي ان يقال ان الفصل
اما ان يكون اعم المحمولات ولا يكون بل يكون تحته والاول باطل بديهة لان الناطق
مثلا وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة مباينة كثيرة
منها بعضها البعض فبقي الشق الثاني وهو ان يكون تحت معنى عام مشترك بينه وبين
غيره مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل اخر فيتسلسل فالجواب بمنع الشبهة
على المقدمة القايلة الاخيرة ومدار الجواب على الفرق بين كون الاشتراك في ذاتي فيجب
يلزم ان يكون المميز فصله ذاتيا او في عرضي فلا يلزم ذلك على التفصيل الذي قد مر
وقوله ويجب ان يعلم ان الذي يقال ان فصول الجواهر اه قد علمت تحقيق هذا المقام بما لا مزيد
عليه ودفع الاشكال الذي اورده الامام الرازي وقوله لا انا نعني بفصول الجوهر
مثلا الفصل المقول عليه بالتواطؤ الى اخره اراد بالفصل المقول بالاشتقاق
مثل نفس الحيوان الحساس والنفس الناطقة للناطق وما يشبه الصور النوعية للفصل
الانواع الطبيعية للجسم والشيخ في بعض كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالتواطؤ بالفصل
المنطقي وهو غير الفصل المبحوث عنه في كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية
بخلاف مثل الناطق والحساس من اوايل المعقولات **قوله** وليس يجب اذا كان

الفصل الذي بالتواطؤ موجودا اه يريد انه لا يلزم ان يكون فصول الانواع بانا هو
نوعية خارجية بل انما يلزم ذلك في فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا لكل نوع
جوهري بل للانواع الجوهرية المركبة حيث ان يحيث كل منها ماخوذ من مادة وفصله من
صورة واما النوع البسيط من الجوهر كالعقل والنفس ونحوهما فلا جنسه مطابق للمادة
ولا فصله مطابق للصورة والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق وبا في الفاظ الكتاب
واضحة **فصل** في تعريف مناسبة الحد والمحدود لما كان الحد هو القول الدال على ماهية
الشيء لذاته فلا بد ان يكون بامورها وجه من المغايرة والا لم يكن احدهما اولى بان يكون
دالا والاخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم يكن دالا عليه بالذات فالفرق
بينهما انما هو بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدود والنوع والمفصل هو الحد المركب
من الجنس والفصل فالبسايط الحقيقية لا حد ولها اذ لا اجزاء لها بوجه وانما تعرف
باللوازم والاثار وانما وجب ان يكون الحد الحقيقي مركبا من جنس وفصل لان ذا الاجزاء
ان لم يكن لها وحدة حقيقية كان كالحجر الموضوع بجنب الانسان ويكون بالعرض لا بالذات
لان وحدته بمجرد الاعتبار والامور التي وجودها بالعرض غير محدودة وكل ماله وحدة
حقيقية فلا بد ان يكون بحسب التقسيم تحت احدى المقولات فيكون له جنس وكل ماله جنس
لا بد ان يكون له فصل لما عرفت ان الجنس طبيعة ناقصة تمامها بالفصل ولما كان الحد
دالا على ماهية الشيء فكان لا محالة له جنس وفصل **قال** لقايل ان يقول لان الحد كما وقع عليه
الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف اكثر الناس قد وقعت لهم الحيرة في كون الشيء جزء
محمولا لان الجزئية يقتضي المغايرة والحمل يشعر على الاتحاد فكيف يكون شيء واحد جزءا
لشيء ومحمولا عليه ولذلك لا يجدا لهم اعتبار الجهات والحيثيات فرفع ذلك نشات هذه
الشبهة ونظايرها فيقال ان الحد كما انه وقع الاتفاق عليه من اهل الحكمة مركب
فيما له وحدة وطبيعة من جنس وفصل وهما جزءان للحد ثم ان الحد عين المحدود فيكون
المحدود ايضا ذا جزئين اعني الذين يحمل عليهما بالجنس والفصل فان نسبتهما الى النوع هو
نسبتهما الى الحد لانه عين الحد فاذا كان كذلك فلم يحمل طبيعة الجنس ولا طبيعة الفصل
على النوع والعروض فلا يحمل هذا خلف والحل بعد ما علمت الفرق بين الجنس والمادة
والفصل والصورة وان النوع مركب من المادة والصورة لا من الجنس والفصل لانه

كلا من هذين امر مبهم غير محصل يمكن ان يدخل فيه الاخر وان لا يدخل فاذا قلنا
عند تحديدنا الانسان مثلا انه الحيوان الناطق فلسنا نعني انه مؤلف من هذين الشيئين
مجتمع عنهما بل نعني به الحيوان الذي هو بعينه ناطق لا انه حيوان ومع كونه حيوانا
هو شيء آخر ايضا وهو الناطق حتى يكونا شيئين متغايرين وذلك لان الحيوان بالمعنى
الذي هو جنس ليس امرا محصلا في نفسه حتى ينضم اليه شيء آخر هو الناطق كما مر تحقيقه
بمعنى الحيوان هو الجسم النامي الدراك مجملا ولا يعلم ان هذا الدراك اي في النفس او ذلك الحس
او خيال او وهم او نطق فاذا قلنا ناطق علم ان نفسه حساسة ناطقة فصار المبهم محصلا فيكون هذا
تعيينا للمبهم وتحصيلا للمجمل اي النفس الدراكة فليس كون الجسم دراكا وكونه ناطقا وتجسمه
ووجوده دراكا هو بعينه وجوده ناطقا لا بطريق انضمام امر بامر فان كون الشيء حيوانا
اي كونه جسما ذا نفس دراكة امر مبهم الوجود والامر المبهم الوجود لا يوجد ما لم يتحصل بالفعل
وما يوجد بالفعل لا يكون مبهما فالنفس الدراكة لا يوجد بالفعل لكونها دراكة ما لم يتعين فلم يتحصل بنفسه
بخواصها كلها عن مطلق الادراك فاذا قيل انها دراكة بالحس والتخيل والنطق فمميز عن كونها
دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوانات وبالحس والخيال جميعا ولكن بدون النطق كبعض
آخر بل الحساس فقط ايضا امر مبهم فمن الحيوان ما له قوة اللمس فقط ومنه ما له اللمس والذوق
او الثلاثة بدون السمع والبصر كما ان من الحيوان ما يوجد بدون الحس الباطن كله او
بعضها وبالجملة اذا وجد الجنس كالحيوان فوجوده متضمن لوجود احد الفصول لا انه ينضم
اليه وجود ذلك الفصل من خارج اذ لا وجود في الخارج ولكن انما نحصل المبهم على انها
في الذهن فان الذهن ربما يكون مترددا مشككا في تمام حقيقة شيء كنفس من النفوس
انها هل هي حساسة فقط او متخيلة او ناطقة ثم تحصلها بالفكر واكتساب فصلها الخاص
فتعرفها وتحدها بجنسها وفصلها فانضمام فصل الى جنس انما هو بحسب المعنى في الذهن
على نحو حصول اليقين بعد التردد ووقوع جزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد مركب
من جنس وفصل بخلاف المحدود الذي هو النوع وان كان الحد عين المحدود في الوجود

قال — واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على
الفصل بان فصل الحيوان انه ذو نفس ... يريد بيان ان اكثر ما يذكر في التعريفات الحدية
باسم الفصل فليس هو بفصل حقيقي سواء كان الذي هو فصل حقيقي فصلا محمولا بالتواطؤ

شيئين متغايرين في الوجود
لكونه ناطقا ح

المبهم ح

نحو بقاء الجعد ح

او فصلا محمولا بالاشتقاق بل انما هو علامة الفصل ودليله لان فصل كل مقولة يجب
ان يكون من تلك المقولة على الوجه الذي سبق ففصل الجوهر جوهر وفصل الكم كم وفصل
الكيف كيف لكن مع ان الماخوذات في فصول الاشياء من مقولة غير مقولة جنسها كما يؤخذ
في فصل الحيوان الحساس والحيوان جوهر والحس انفعال او اضافة ويذكر في فصل
الانسان الناطق وحاله ايضا كذا ويذكر في حد الخط المستقيم او السطح المستوي كونه
اجزاؤه على وضع لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وفي الخط المستدير والسطح
بخلاف ذلك والخط والسطح من مقولة الكم وما يذكر في فصلهما من مقولة الوضع
ويقال ايضا في حد السواد وهو من مقولة الكيف انه قابض للبصر وفي البياض انه
مفرق للبصر والقبض والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكورة
في الفصول ليست هي بفصول حقيقية وانما هي لوازم وامارات جعلت عنوانات لها
ودالة عليها ففصل الحيوان بالحقيقة ليس هو الحس بل انما هو ذو النفس الدراكة المتحركة
بالارادة او ذو قوة النمو والحس والحركة وليست هي نفسه الحس بالفعل ولا التخيل
بالفعل ولا الحركة الارادية بل القوة النفسانية هي مبدأ هذه الافاعيل والانفعالات
بل هي مبادي هذه الآثار وهذه الآثار صادرة عن قوتها كقوة الحس وقوة
التخيل وقوة الحركة الارادية بل الحق ان النفس كما انها مبدأ لهذه الآثار المختصة
بها كذلك هي مبدأ لجميع الآثار المنسوبة اليها مختصة كانت ومشتركة كالنباتية والحيوانية
من التغذية والتنمية والتوليد والحفظ وغيرها الا ان بعضها بلا واسطة وبعضها
بواسطة فالتي هي مختصة بالنفس ليس بعضها بان ينسب اليها دون البعض لكن كلها
او بعضها الذي ليس له في نفسه اسم لانه هو هوية خاصة وجودية والاسامي والحدود قد
يعرف بها الامور انما هي المنعوتة بالصفات الكلية وحيث كانت هوية هذه الامور بعضها
مجهولة فيضطر الانسان الى ان يخترع لها اسماء ماخوذا من نسبة ذلك الشيء اليها
ولهذا يجمع الحس والحركة الارادية معا في حده ويجعل الحس كانه يعني جميع الحواس
كلها ظاهرها وباطنها او يقتصر على الحس اللمس بناء على ان اقل درجات الحيوان ان
يكون له حس واحد وكل حيوان له حس سواء كان مقتصرا على الواحد كالخراطين
والحلزونات او زائدا عليه على ان الحس ليس الخيشوم مطلقا يدل على جميع الحواس

خواصها ح

ح

بالالتزام لا بالتضمن لان الخاص ليس بجزء للعام ليدل اسم العام عليه بالتضمن
فان دل عليه يكون دلالته بالالتزام لا بالمطابقة وقد سلف بيان اقسام الدلالات
في المنطق فاذن قد ظهر وتبين ان الحساس ليس بالحقيقة فصلا للحيوان بل احد
لوازم فصله ومبداه احد شعب فصله وقواه وانما فصله بالحقيقة وجود النفس
الذي يبدا منه اللوازم والشعب كلها وكذلك الناطق للانسان ليس فصلا
حقيقيا له بل الفصل بالحقيقة وجود النفس التي يبدا لادراكات الكليات والحركات
الفكرية وعنيت بذلك ان فاعل الحيوانية والنباتية وما دونهما حتى قامت الهيولى
بصورة الاتصال لافادة المقدار لها لكن عدم اسم الدال على نحو هوية ذلك الوجود
للنفوس ومن قلة شعورنا بالفصول الحقيقية حتى يضطرنا اما مرة اي عدم الشعور
واما اذا ما تعدد الاسامي الى ان يعرف في اقامة الحدود عن حقايق الفصول
على لوازمها واثارها الدالة عليها فربما نشتق اسم الفصل الحقيقي من لازم كالحساس
فانما نعني بالحساس لا الذي يحس بالفعل بل المبداء الذي من شانه الاحساس عنه
من لا ان ومعنا اذا كانت المعرفة تامة ولكن لم نجد اسما خاصا له وربما قلت المعرفة
ولم نشعر بحقيقة الفصل الا بلازمها وبحد كالانسان وان زيد وليس الكلام في هذه
الامور اي الحدود الحقيقية والفصول الذاتية للاشيا على حسب الحاصل منها
في عقولنا ولا على حسب ما نصنع ونتصرف نحن فيها من وضع الاسماء المشتقة من
لوازمها لها بل على حسب ما هي في انفسها ومن جهة كيفية وجوداتها في ذواتها
واعلم ان كثيرا ما دل البرهان على حقيقة شي في الخارج ونحو وجوده مع امتناع حصوله
في عقولنا كواجب الوجود فان البرهان دل على وجوده وكونه بسيطا حقيقيا محيطا
بالاشيا كلها وجودا وعلما وانه في قوة وجوده فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ومثل
هذا الشي لا يمكن حصوله في عقولنا لكن البرهان دل عليه من جهة المفهومات
والعنوانات شهادة عليه فكذا حال بعض الفصول الحقيقية الخافية على العقول في الا
اليها بالبرهان من طريق اللوازم والاثار وسنذكر ما وعدنا في الجواب عن ايراد كون
الفصلين لنوع واحد قال لو كان الحس للحيوان نفس الاحساس لاشتركا في كونه
جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى بمجرده بل بما ان يعم وكيفية اتحاد الجنس والفصل

في الوجود اتحادا بالذات وكيفية اتحاد الاشيا التي فيها اتحاد من وجوه اخرى
فالجنس انما يكون جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا بالقوة للفصل لا خارجا عنه بالفعل
لازما له وكذا الفصل انما يكون فصلا اذا كان متضمنا للجنس بالقوة فالحيوان انه لم يكن
نفسه لا الحساس حتى يكون معناه جسما ناميا ذا حس فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذي
بمعنى الجنس ليس مجرد الطبيعة التي فيها الجسمية والنمو والحس فقط بل على النحو الذي علمت في
ما سبق وانما ذلك لمعنى نوع تام في الوجود او جزء مادي لنوع اخر اتم وجودا وتحصلا
من ذلك النوع وكذا الفصل كالناطق والحساس انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد
متضمن ٣ بالناطق شي متضمن للحيوان بالقوة لا ما يلزمه وبالحساس شي يتضمن الجسم النامي لا امر
مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل بحسب الوجود يكون بعينه محمولا عليه معنى الجنس فهذا
المادة ٣ معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد المادة بالصورة او اتحاد بعض الاجزاء بالبعض كاتحاد
مادة الجنس بمادة النوع وصورته بصورته ومادة احدهما بصورة الاخرى وبالعكس وفي
نحو اخر وانما هو اتحاد شي بشي تابع او لازم له او عارض واعلم ان كيفية اتحاد المادة
بالصورة وكذا اتحاد اجزاء النوع الطبيعي بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف
وسلكنا مسلكا دقيقا لطيفا ليس كما يلوح من كلام الشيخ ونقربه مرادا ونحن مهدنا
تحقيقه وسلكنا طريقه في الاسفار الاربعة ببسط لايق وتقرير فايق وتحقيق عميق ونظر
ثاقب وبيان مفصل ولولا مخافة التطويل والخروج عن اسلوب هذا الشرح لاوردناه
ولكن تركنا ذكره وطوينا نقله مقتصرا على اشارة خفيفة الى موضع الخلاف مع الشيخ
ضعف جلالته وقدره تحاشيا عن التصريح بالمخالفة والتجاهر بها قال فيكون
الاشيا التي فيها اتحاد على اصناف واحدها ان يكون كاتحاد اه اعلم ان الاتحاد بين
الاشيا عبارة عن كون تلك الاشيا متكثرة من جهة وواحدة من جهة اخرى وهذا امر
مقول بالتشكيك على اقسام فان جهة الوحدة قويت في بعض المتحدات وضعفت في بعض اخر
فاحق الاشيا بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي لها وجود واحد حقيقي كاتحاد الجنس
والفصل ولهذا يحمل بالذات على شي واحد بالعدد كما سيجي بيانه ومنها ما ليس
كذلك على اصناف متفاوتة في جهة الوحدة فاذن الاشياء من جهة كونها واحدة على
اقسام احدها ان يكون فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة فالمادة شي بالقوة عين

مستقل الوجود اذ لا وجود له بانفراده فيتقوم وجوده بالصورة على ان يكون
الصورة وجودا من خارج عن وجود المادة فليس وجود احدهما وجودا للاخر ولكن
الفرق بين وجوديهما كالفرق بين الناقص والكامل والضعيف والشديد ووجود الكامل
الشديد يندرج فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال النقص وقصوره الذي هو من
عدمي فجهة الوحدة فيهما في جانب الصورة ولاجل ذلك يحمل عليهما اي الجنس والفصل
الماخوذين منهما ولولا ذلك لما صح الحمل اذ مفهوم ليس احدهما الاخر ويكون المجموع
ليس ولا واحدا منهما ولو اخذ كل منهما لا بشرط ليس احد من المادة والصورة هو الاخر ولا المجموع
شيئا واحدا ولا اثنين من المادة والصورة موضع نظر لما علمت ان وجود الصورة
بعينه وجود لهيولى وكمالها نعم لما كانت المادة ناقصة الوجود في حد نفسها ولها
محصلات وجودية مختلفة فيمكن ان يوصف بوجود صورة اخرى فصح لاجل ذلك ان يقال
ان وجود كل من المادة والصورة غير وجود الاخرى والثاني من اصناف المتحدات
ما يكون اتحادها اتحاد اثنين يكون لكل منهما وجود غير متعلق بالاخر ولا مفتقر اليه
الا انهما اتحدت في هيئة وصورة تحصل منهما شيء واحد اما بمجرد اجتماع وتركيب
من غير استحالة كالاعضاء البدن الحيواني واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر
في المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء
صورها العنصرية واستحالتها في كيفياتها فجهة الاتحاد في هذه الامور امر خارج
من مهيتهما ووجوديهما عارض لهما والثالث اتحاد اثنين ليس كل منهما مستغنيا
عن الاخر بل بعضها لا يتقوم بالفعل الا بانضمام الغير وحصوله فيه وبعضها يتقوم بنفسه
بالفعل غير مفتقر الى ذلك البعض المنضم الحاصل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل
الجسم والبياض فيقال لهذا الجسم انه ابيض والحمل بينهما حمل العرض لان جهة الاتحاد
امر زائد على ذات الموضوع الذي هو الجسم اذ ليست الا تربيته منشا صدق الابيض
عليه انما الى الحقول والانفعال لهذه الاقسام الثلثة جهة الاتحاد والوحدة
فيها ضعيفة لانها بعد تمام مهيتها ووجودها وليس لهذه المتحدات وجود واحد
ولا بعضها يحمل على بعض ولا مجموعها محمول على واحد من اجزائها حمل هو هو واضعف
منها في الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة فيها امرا حقيقيا بل اعتباريا كالصورة

ولا عرضا قارا كالبلدة الواحدة والعسكر الواحد وهذه الاصناف كلها خارجة
عن القسم من الاتحاد الذي هو احق الاشياء به وهو الذي نحن بصدد بيانه الشيخ
كما قال قوله اتحاد معنى شيئين قوة هذا الشيئين منهما اه يريد بيان اتحاد الجنس بفصله
بفصله المقسم بان المعنى الذي هو الجنس كيف يصير هو بعينه اشياء من شانه
ان يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان مفهومه من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الاشياء
اذ لا اتحاد بين مفهوم ومفهوم حملا متعارفا والحمل الاولي ايضا لا بد فيه من المغايرة
بين الموضوع والمحمول اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار بل المراد ان معنى واحدا
من شانه ان يصير عين معاني مختلفة في انحاء الوجودات كل منها في الوجود يكون
هذا الشيء لا ان ينضم وجودا تاما بوجود هذا الشيء بل بان الذهن قد يعقل معنى
كالحيوان مثلا بلا شرط اخر يجوز الذهن ان يكون الحيوان بنفسه انسانا وفرسا
وحمارا في الوجود وناطقا وصاهلا وناهقا في الاعيان فاذا ضم الى معنى الحيوان
معنى الناطق مثلا انما يضم اليه انه معنى اخر في المفهوم لكنه يكون متضمنا مندمجا
في وجوده هذا النحو من الوجود معين له فان وجود الناطق الذي هو الصورة
الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقا وانما يكون وجوده غير
وجود الحيوان من حيث التعيين والابهام والفعل والقوة والكمال والنقص
لا انه يغاير ذلك في الوجود بان يكون للحيوانية وجود وللناطقية وجود اخر
قد اجتمعا وصارا وجود الانسان بالانضمام والتركيب كذا الحال في كل فصل
قوله مثل المقدار فانه معنى يصح ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا ان
يقارنه اه اراد بالعمق الجسم التعليمي هو احد انواع المقدار وهذا المثال اوضح
مثال في هذا الباب لا يمكن لاحد بعد البحث في كون المقدار ذاتيا مشتركا بين
الثلثة ولا في ان الاختلاف بينها بالذات لا بامر خارج لوضوح ان حقيقة الخط
غير حقيقة السطح وحقيقتهما غير حقيقة الجسم ولا في ان الذاتي المشترك وجوده
بعينه وجود كل واحد منها ولا في ان كلا منها له معنى خاص زايد على القدر المشترك
فاذن يتضح بهذا المثال غاية الاتضاح انه يجوز ان يكون شيء واحد بعينه اشياء
كثيرة متباينة في الحقيقة النوعية اذ المقدار معنى واحد هو الكم المتصل القار يجوز ان

يكون بعينه خطا او سطحا او جسما لا بان يقارنه امر مميز فيصير المجموع خطا او سطحا
او جسما اذ لا تركيب في شيء من هذه الانواع بل الكم المتصل المقداري قابل القسمة
لا يكون في الوجود مجرد هذا المعنى فقط والا لم يكن جنسا ولا محمولا على الخط
وغيره بل يجب ان يكون وجوده وجود احد هذه الثلثة بعد ان يحتمل في نفس
معناه ان يكون شيئا منها لا بالخصوص فالقابل للانقسام محتمل في ذاته ان يكون
اتصاله وقبوله الانقسام في بعد واحد فقط ليكون خطا محمولا عليه او في بعدين
ليكون في الوجود سطحا محمولا عليه او في ثلثة ابعاد ليكون جسما محمولا عليه
فالمقدار لا يكون في الوجود الا احد هذه الثلثة التي يحمل على كل منها انه المقدار
ويحمل على المقدار في كل منها انه ذلك الشيء فالمقدار الحقيقي يحمل عليه انه هذا الخط
بعينه مقدار وان هذا المقدار بعينه خط من غير مغايرة اصلا في العين ولا
في الخيال لكن العقل يتصوره مفهوما كليا مشتركا بين الثلثة هو الكم القابل للقسمة
ويفرض له وجودا ثم اذا اضاف الى القابل للقسمة زيادة انه في جهة او جهتين
او في ثلث جهات لم يضف اليه معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق
به بعد تحصله بالفعل في حد نفسه بل القابل للمساواة والقسمة انما يحصل
وجوده بنفسه بان يكون وجوده في بعد او في بعدين او اكثر فكونه قابلا للمساواة
بعينه كونه قابلا لها في بعد وبالعكس وكون هذا المقدار مقدارا هو بعينه كونه
خطا او بالعكس وهكذا في السطح والجسم واعلم ان من كان الوجود عنده امرا
عينيا والجنس والفصل وغيرها معان ومفهومات كلية سهل عليه الحكم بكون
المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد متصادقة في حملها ومطابق
لصدقها قال ولا يكون هذا في الاشياء التي صفتها هنا وان كانت تكثر فيما
آه يعني ليس في الاشياء التي ذكرناها فيما مضى من الطبايع المركبة من الاجناس
والفصول هذا النحو من الاتحاد بين اجناسها وفصولها كالحيوان مثلا فان جنسه
وفصله موجودان باعتبار مادة وصورة بوجودين متغايرين وان لم يكونا كذلك
بما هما جنس وفصل كما عرفت بخلاف الذي هنا من النوع المقداري فانه ان كانت
فيه كثرة لا محالة من غير شك فيها الا انها ليست كثرة حاصلة من جهة الاجزاء بل كثرة

من جهة المعنى بحسب الابهام والتحصيل فيه فان المغايرة بين الامر الغير المحصل والامر المحصل
لا يكون الا في اعتبار الذهني بان يعتبر في الامر المحصل امر ابهامي غير محصل فان الخط مثلا
امر محصل نوعي مباين عن السطح والجسم فكما يمكن ان يعتبر بما هو خط اي مقدار منقسم
في جهة فيمكن ان يعتبر بما هو مقدار من غير شرط اخر فاذا اعتبر غير محصل ثم اعتبر محصلا لم يكن
ذلك بانضمام محصل له لا محصل ولا بان ذلك المحصل شيء اخر غير الذي هو غير المحصل
فيها مغايرة بمجرد الاعتبار العقلي على هذا الوجه اي بين الشيء ومحصله فان تحصيل الشيء
ليس الا تحقيقه لا تبدله وهو بحياله لا بغيره فهكذا يجب ان يتصور الاتحاد من الجنس
والفصل وان كان في غير البسايط فان حكمهما من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم انما
كانا وان كان بينهما اختلاف في اعتبار الخارج قال فانه وان كان مختلفا وكان بعض
الانواع فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها من الموادة يعني
هكذا يجب ان يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد في توحيدهما وجودا وتكثرهما
من حيث الابهام والتحصيل لا غير وان كان النوع مختلفا بالبساطة والتركيب فكان بعض
الانواع ما يكون طبايعها مركبة من مواد وصور ينبعث فصولها من صورها واجناسها
من المواد التي لصورها وان لم يكن اجناسها من حيث هي اجناس موادا لها والفصول
من حيث هي فصول صورا كما علمت من الفرق وبعضها لا تركيب في طبايعها من مواد وصور
كالمقادير الثلثة والاعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها فان
كان فيها تركيب فهو على النحو الذي مر ذكره من جهة اخذ الشيء الواحد المحصل مرة
غير محصل وبالقوة جوهره محصلا بالفعل والقوة والابهام فيه لا يكون بحسب الوجود
بل بحسب الذهني فقط اذ من المحال وجود المبهم على ابهامه وحصول الطبيعة الجنسية
التي لم تتنوع بعد وهي بالقوة في وجودها نوعا من الانواع غير محصل بالفعل في شيء
منها وبالجملة لا يمكن للجنس وجود غير وجود الفصل بوجه من الوجوه اصلا سواء
كان النوع بسيطا كالنفس او له تركيب في طباعه كالانسان واما كونهما جزئين
للحد فان الحد لا يكون الا مركبا فوجهه كما يذكره قال والجنس والفصل في الحد
ايضا من حيث كل واحد منهما موجود للحد آه يعني ان الجنس والفصل من حيث هما
مفهومان متغايران يتركب منهما الحد فكل منهما ولا شيء منهما لا يحمل على الحد ولا
يحمل على واحد منهما فلا يقال الحد انه جنس ولا انه فصل ولا ايضا الجنس فقط انه حد

يتكلم لا بغيره ٢

وسره محصلا ٢

ولا الفصل انه حد ٢

لحد الحيوان مثلا ليس بجسم ولا حساس ولا شيء منها حد الحيوان لكن كل منهما يحمل
على المحدود وكذا المجموع يحمل عليه هو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان
الحد مقام تفصيل النعوت والاوصاف الذاتية والنعوت المختلفة لا يكون نعتا
واحدا ولا بعضها بعضا اخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا واحدا مجملا
يندرج فيه تلك النعوت فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية تعتبر
لطبيعة واحدة موجودة فانها تحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وتعرفها وتحدها
ولا تحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها بل الحد عبارة عن قول
يفيد تفصيل معاني طبيعة واحدة فقولنا الحيوان الناطق يفيد معاني شيء واحد
في الوجود وهو المسمى بالانسان بانه حيوان فذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان وشيء
اخر هو الناطق فالمنظور اليه في الحد ان كان هو المحدود فهو شيء واحد لم يكن له كثرة في
الذهن فضلا عن الخارج وان كان المنظور اليه هو الحد المعرف له فقيه تاليف من معان
ونعوت يمكن اعتبار كل منها معنى في نفسه غير الاخر فيكون هنا لك كثرة في الذهن من امور
كل منها غير صاحبه في المعنى والمفهوم فمن عنى بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت
والعنوانات كان غير المحدود وان عنى به الصورة العقلية القائمة بالنفس التي هذه
نعوتها واوصافها فهو المحدود فانه حيوان لانه جوهر ذو بعد هو بعينه نام حساس
وذلك الحيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود الذي لا كثرة
فيه وبالاعتبار الاخر غيره ويكون سببا موديا اليه كاسبا له قال ثم الاعتبار
الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان الخ يعني ان الحد
وان كان مؤلفا من جنس وفصل وهما جزءان له لكنه لا بالاعتبار الذي هو بحسبه
نفس المحدود وليس كذلك الذي ليس مؤلفا منهما ولا الحيوان والناطق في المثال
المذكور جزءان منه بذلك الاعتبار بل محمولان عليه بانه هو لا انهما شيئان متغايران
في حقيقة المحدود الذي هو الانسان متغايران الذي اجتمعا فيه فان الحد يجتمع من
نعوت وصفات كل ليس احدها بحسب المفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع
منها يصدق على امر واحد هو ذات المحدود ووجوده لان وجوده بعينه مصداق

ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان
مفهوم الناطق والا لكانا
لفظين مترادفين ولكن منها
بحسب المفهوم ٣ ٣

كثير من المفهومات نعني المحدود في مثالنا هذا الشيء الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه
الذي يصدق عليه الناطق لا نريد به ان مفهوم الحيوانية فيه مفهوم الناطقية بل ان وجود
الحيوانية فيه قد استكمل متحصلا بوجود النطق فالحد والمحدود وان كانا في الوجود
شيئا واحدا كما ان مفهوم شيء ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج الا انهما
متغايران في الاعتبار كتغاير المفهوم وما صدق عليه فالاعتبار الذي يجعل الحد
غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين عليه لانهما جزءان له في هذا الاعتبار
ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا فصلا وليس احدهما الاخر ولا المجتمع فليس الجنس
فصلا ولا احدا والفصل واحد منهما اي من الجنس والحد وليس المؤلف من مفهومي
الحيوان والناطق هو واحد منهما اعني مفهوم الحيوان غير المؤلف ومفهوم الناطق غير
المؤلف اذ لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض منه
على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع على بعض بحسب المفهوم فليس مجموع الحيوان والناطق
حيوانا ولا ناطقا لان الكل غير الجزء والجزء غير جزء الاخر وكل منهما غير الكل وهو ثابت
لهما لاستحالة ان يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء وهذا كله بحسب المغايرة في المفهوم
الذي هو شان الحد واما في الوجود الذي هو اعتبار المحدود وشانه فالجميع واحد
والبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا التطويل الواقع في كلام الشيخ ههنا لاجل
الغفلة والذهول فصل في الحد الغرض من مقاصد هذا الفصل والذي قبله والذي
بعده ان المقصود في الذي مضى بيان مناسبة الحد والمحدود وبان اجزاء ما هو الحد
الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل كل منهما وجميعهما عين المحدود وكيفية كون
الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه كونه متفاوتا
مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها مما فيه زيادة على المحدود او تكرار في
اجزائه وبعضها مما ليس كذلك والفرق بين حدود البسايط والمركبات وما يتصل
بذلك واما الفصل الذي ياتي بعده فالغرض فيه بيان ان من الحدود ما هو بعض
اجزائه بعينه جزء المحدود كما سيجيء بيانه قال والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان
ان الاشياء كيف تحد وكيفية ان هل الامور التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال
حدود الاشياء فان بها يتوسل لمعرفة حقايق الاشياء وان الاشياء لما كان بعضها

مفعول بالمحدود ٤

امر ٢

منها وجميعها ٤

بسايط وبعضها مركبات وبعضها جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان يعرف كيف
يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد العرض الجوهر وكيف يحد العرض
وما الفرق بين ماهيات الاشيا وصورها فنقول كما ان بعض الامور العامة
كالوجود والوحدة وكثير من صفات الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين
المقولات ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل التقدم والتاخر وكمالية ونقص فكذلك
ايضا كون الاشياء ذوات ماهيات وحدود فليس كلها في درجة واحدة فالحد
للشيء قد يكون حقيقيا تاما وهو الذي يساوي محدوده من غير زيادة ونقص
وقد لا يكون كذلك فالاول كما في الجواهر البسيطة فان حد كل واحد منها انما
يتناوله ولا يتناوله اوليا حقيقيا اي تناولا بالذات بغير واسطة واما الاشياء
التي هي غيرها سواء كانت اعراضا او مركبة من جوهر وعرض او من مادة وصورة فهي
حد كل منها زيادة على المحدود فلا يتناولها حدودها بالذات وبالحقيقة لان
تلك الاشياء ان كانت اعراضا فالعرض متقوم بالجوهر فلا بد ان يؤخذ الجوهر في
حده وليس داخلا في ذاته وان كانت مركبة من جوهر وعرض والعرض متقوم بالجوهر
فيؤخذ الجوهر في حده مرتين وليس في تركيبه الا جوهر واحد وان كانت مركبة من مادة
وصورة والصورة ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر اخر هو المادة وقد عرفت
حال الصور الطبيعية من انها متعلقة الوجود بغيرها وكذا المقادير والاشكال
عرفت ان وجودها مرتبطة بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر
البسيطة من حيث كونها متعلقة الوجود بما ذاتها بغيرها او بما جزءها بغيره ذلك
الجزء فهي لا يتحدد الا بجوهر هو غيرها فيعرض من ذلك ان يكون في حدودها زيادة
على ذواتها المحدودة بها اما الاعراض فلانها ذواتها وان كانت سوداء خارجة
عنها الجوهر لان ما جزءه الجوهر على طريق الكل فهو جوهر ايضا الا ان حدودها تم لا
الا بالجوهر لانها حقائق ناعتية والمركبات التي هي من الجوهر والعرض فلا بد ان يعرض
في حدودها تكرار وهو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة لانه جزء المركب فلا بد من اخذه في
حده بما يدل على ذاته ومرة اخرى لكونه ماخوذا في حد الجزء الاخر الذي هو العرض
لدخول الجوهر في حد العرض كما مر لان حد المركب لا بد ان يكون مركبا من حدود اجزائه

الملك

الغير المتداخل فحد المركب من جوهر وعرض مؤلف من حد الجوهر وحد العرض فيعود الى
تثنيته ونكريره يظهر ذلك عند تحليل الحدود وردها الى مضمنات وتفصيل المجملات
فيكون الجوهر ماخوذا في حد المركب مرتين وهو لا يكون في ذاته الا مرة واحدة فهنا
ايضا للحد زيادة على المحدود كما في حد العرض البسيط والحدود الحقيقية ينبغي ان لا يكون
مشتملة على زيادات مثال هذا اي كون بعض الحدود مشتملا على زيادة تحديد الانف
الافطس والفطوسة هي تقعير الانف لا مطلق التقعير والا لكان الساق المقعر افطس
فاذن لا بد من اخذ الانف في تحديده فاذا حد وسئل الانف الافطس لا بد لك من اخذ
الانف فيه مرتين فاذن لا يخلو اما ان يكون امثال هذه التعريفات المشتملة على الزيادة
والتكرار ليست حدودا حقيقية فانما الحدود الحقيقية للبسايط الغير المتعلقة بشيء
كالجواهر البسيطة او يكون حدودا على جهة اخرى واصطلاح اخر بان يصطلح على كون
كل معرف يوجد فيه معنى ذات الشيء سواء كان مع زيادة او لا انه حد له وينبغي ان
لا يقتصر في الحد الشيء على مجرد شرح الاسم كما في التعريفات اللفظية فيجعل امثال هذه
الامور حدودا حقيقية من هذه الجهة اذ الحد كما عرفت في المنطق ما يدل على ذات
الشيء المجهول لو كان كل قول يدل على اسم ويعرض بازاء اسم حدا لكان جميع ما اشتمل
عليه كتب اللغة ككتاب الجاحظ وغيره حدودا وليس كذلك فاذن ظهر ان الحدود في
هذه المركبات والاعراض ليست حدودا حقيقية قال ولكل بسيط فانه هيئة ذاته
لانه ليس هناك شيء قابل لهيئته ولو كان هناك اه اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا
تعلق بشيء وهيئة الشيء حده لان المراد منها ما يقع في جواب ما هو وهو لا يكون الا هذا
والمراد بالذات الهوية الخارجية فمعنى هذا ان البسيط هيئته ذاته اي حده يطابق
ذاته ويصدق عليها بلا زيادة اذ ليس له قابل ولو كان له شيء قابل لم يكن هيئته
وحده يقابل ذاته بل ذاتية منها لان ذاته اما نفس المقبول او المركب من القابل
والمقبول فان كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة والصورة ليست لا يقابل حدها
لان وجودها متعلق بغيره وان كانت مركبة من مادة وصورة فليست هي الصورة
التي تحدها ليس بالصورة وحدها اذ هيئة الشيء وحده يدل على جميع ما يتقوم
به ذاته فيكون المادة ماخوذة في حده مرتين بوجهين احدهما كونها احد الجزئين

حدود الانف الافطس

ما

المركب الاخر كونهما مما يتقوم الجزء الاخر اعنى الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو
ايض قد يتقوم المادة بوجه وتذكير الضمير باعتبار المتقول قال وبهذا يعرف
الفرق بين الماهية اه يعنى بما ذكرنا من ان الحد لا يقابل المركب ولا الصورة وان
المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين الماهية فى المركبات والماهية فى البسيط
وكذا الفرق بين الصورة فى المركبات والصورة فى البسيط ويحتمل ان يكون المراد انه
يعرف الفرق بين الماهية فى المركبات والصورة فيها والاولى اولى وان كان الثانى
ايض مطلوبا وذلك لان الصورة دائما جزء من الماهية فى المركب ليس جزء اسمها
فى البسيط لانه انه صورته لا اجزاء له لا تركيب فيه وايض ماهية البسيط بفسرها حده
يقابل ذاته بخلاف المركب لان حده زيادة على ذاته فالمركبات لا صورتها تمام
ذاتها ولا ماهيتها اى حدها يقابل ذاتها اما الاول فظ لما ذكر ان الصورة جزء من
ذات المركب واما الثانى فلان ماهية الشى ما يكون هو بها هو والمركب ليست
ماهيته ماهى بمادة وصورة كيف كانتا بل مادة وصورة مقارنة لها وكون
الصورة مقارنة معنى زائد من نفس الصورة ذوات المركبة الخارج ليست الا مجموع
المادة والصورة هذا المجموع هو المركب الخارجى والماهية كون الصورة مقارنة للمادة
اى كون المادة والصورة على وجه الاقتران بهما والتركيب منهما فالصورة احدهما
يضاف اليه هذا التركيب والمادة ايض كذلك فالماهية هذا التركيب الجامع للصورة
والوحدة الحادثة منهما اى هى مجموع المادة والصورة والوحدة الجامعة لهما ففى
الماهية زيادة على الذات واما الفرق بين الماهية والصورة فى المركبات فهو اظهر من
الفرق بين الذات والصورة فى المركبات فيها لان لها زيادة على الذات وللذات
زيادة على الصورة فلها زيادتان على الصورة التى فى المركب قال للجنس ما هو
جنس ماهية وللمفرد الجزئى ايض بما هو مفرد جزئى ماهية مما يتقوم به من الاعراض
اللازمة وكان اه كان المطلوب فيما مر ان الحد والماهية فى اشياء ذوات ماهيات
وحدود متفاوت ويكون قوله عليهما على سبيل تشكيك وتقدم وتاخر والمطلوب
ههنا ان قول الحد والماهية على الجنس والنوع على المفرد الشخصى بالاشتراك الاسمى
فقط اذ المفرد ايض له ماهية بمعنى ما به الشى هو ما هو وما به الذات هى ماهى لكن

ليس له حد بوجه من الوجوه وقوله ان للمركب حدا ما معناه انه ليس المانع من كونه ذا حد
انه مركب اذ قد علمت ان للمركب حدا الا ان حدود المركبات على وجه اخر اذ منها زيادة
على المحدودات بخلاف حدود البسائط حيث انها تقابل وتوازى لمحدوداتها
واما المفرد فلا ماهية له بمعنى ما يقال فى جواب ما هو لان المقول فى الجواب
يجب ان يكون كلية ولا حد له لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية
وليس فى شى منها اشارة الى شى لم يكن حدا ناعتا بل تسمية فقط لا تعريفا
وتفهيما او دلالة على خواصه بحركة او اشارة او ما اشبه ذلك من ابصار او لمس
فليس فى شى من هذه الامور تعريفا واكتسابا للمجهول بالنعوت والاقوال الشارحة
ولان كل اسم يجمع ويخصص فى حد المفرد الشخصى يكون دالا على نعت وصفة والنعوت
والاوصاف لا يكون الا معانى يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كلية وضم الكلى الى
الكلى لا يخرجه عن الكلية واحتمال الشركة ولا يجعله شخصيا نعم ربما افاد التاليف
والتقييد الكلى بكلى اخر قلة الشركاء فيه بحسب الخارج فانه اذا كان امعنى كليا كالكاتب
ثم اضيف اليه معنى اخر كالضاحك قلت الشركاء ثم معنى اخر كالابيض ثم المتحرك ثم الاعمى
ويكون اعنى حتى صار الكاتب الضاحك الابيض المتحرك الاعمى العالم الورع المتقى
النقى الى الف الف صفات ونعوت كلية لم يصير بهذه القيود والتخصيصات مما يمتنع
وقوع الشركة فيه نعم ربما كان نوعا منحصرا فى واحد والتشخيص فلا يمكن حصولها
بهذه النعوت الكلية قليلة كانت او كثيرة ولا يمكن معرفته الا بالمشاهدة الاشارة الحسية
او الاشارة الحسية كسقراط مثلا فانك ان اردت تحديده قلت الرجل الفيلسوف
الدين المقتول ظلما بالسم المخصوص الذى اسمه فرفيون كان فيه شركة وان قلت ابن
فلان او فى زمان فلان الملك وحكم فلان ايض حكمه وكذا الكون فى الزمان
وكان المجموع ايض احتمال شركة على كثيرين الا ان ينتهى الى الاشارة او التسمية
اللفظية فبطل كونه تحديدا فان زدت وقلت هو المقتول فى مدينة كذا فى يوم كذا
بهذا الوصف مع تشخيص متعلقة من تلك المدينة المفرد فيه الجنس وخصوصية ذلك
الجزء الزمانى ايض كلى يحتمل الشركة اذ العقل مما يجوز اعداد الكثيرة بهذه الصفة
فلو ان تلك المدينة يوم كذا الا ان ينتهى الى مشخص نعم ان كان الاطلاع عليه

بالاشارة الحسية والمشاهدة فلم يكن تحديدا ولا تعريفا عقليا وان كان غير ذلك
فلم يكن بهويته الشخصية الممتنعة عن الشركة معلوما سواء كان المستند اليه تشخصا
من اشخاص النوع الكثير الافراد من الاشخاص التي نوع كل منها مقصور على
شخص والشخص مستوف بحقيقة نوعه متكفل لبقاء نوعه بذاته بلا مشاركة نظير
لكن الفرق بان القسم الاول مما ليس للعقل سبيل الى رسمه بخصوصه ولم يعرف
متى يكون او متى فسد واما القسم الثاني فللعقل سبيل الى رسمه بخصوصه بنعوت
كلية لان تشخصه من لوازم نوعه فيدوم رسمه لا يفسد ولكن المرسوم من حيث
تشخصه لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه الا بدليل عقلي يحكم بدوامه على وجه
كلي فلم يكن هذا حدا حقيقيا لان الحد الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء بما يدخل
في ذاته من جملة ما يدخل في ذات الشخص بما هو شخص تشخصه الذي به يمتنع عن الشركة
وما يعرفه العقل بالنعوت والدلائل يكون كليا فلم يكن حدا حقيقيا له فظهر بهذا
البيان انه لا حد حقيقيا للمفرد الشخصي وانما يعرف بلقب او اشارة حسية او علم
شهودي او نسبة الى امر يعرف باحد هذه الامور واعلم ان الشرع في ان الشخص
بما هو شخص لا يمكن معرفته بالحد ان تشخص الشيء انما هو بنحو وجوده والوجود كما
ذكرنا مرارا هوية بسيطة عينية لا جنس لها ولا فصل فلا حد لها لان هذه كلها
مفهومات كلية لا يعرف بها الا المهيات والطبايع الكلية والواقع في جواب
ما هو اقول الكلية فالوجود لا مهية له بهذا المعنى وانما له المهية بمعنى اخر اي ما به
الشيء هو ما هو واذا قيل الوجود مهية عين هويته اريد بها هذا المعنى واذا
قيل الاشياء ذوات مهيات غير وجوداتها اريد بها المعنى الاول فاذن
الشخص بما هو شخص لا يعرف الا بالاشارة الحسية والعلم الحضوري الذي هو
عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرك عند المدرك والحدود والرسوم
من جملة العلوم التصورية المحمولة على المحدودات الصادقة عليها ما دام وجودها
فاذا كان المحدود مما له افراد كائنة فاسدة فلم يكن صدق الحد على شيء منها دائما
بل صدق عليه حين وجد وكذب حين فسد فاذا وجد كان محدودا بحده فيكون
حمل الحد عليه تارة صادقا وتارة كاذبا فلا يمكن العلم به بطريق الحد ولا الوثوق

التشخص ٢

نظر ٢

بوجوده منه الا اتباع الظن دايما او بنحو اخر غير التحديد العقلي كزيادة اشارة او مشاهدة
حضورية فيصير بتلك الزيادة معينا محدودا موثوقا به واذا لم يكن لا يكون الا
مظنونا لا معلوما بذلك الحد فقط ان له حدا فلم يكن الجزئي محدودا بالحقيقة
ما يكون صدق حده عليه يقينيا دايما فمن اراد ان يحد الجزئيات الفاسدة فقد ركب
شططا وتعرض لابقائها وفي بعض النسخ لايقانها فقد ثبت ان لا حد للشخصي
ولا مهية له بمعنى ما يجاب به عن السؤال بما هو فيكون قول المهية عليه وعلى الانواع والاجناس
بالاشتراك والحقيقة والمجاز واعلم ان في هذا الفصل وجوها من النظر والبحث الاول
ان الحد كما علمت غير مرة ليس للوجودات وانما هو للمهية والذي للمهية ثم ان عرضية
اجناس الاعراض وانواعها انما هي بنحو وجودها وليس مفهوم العرضية داخلا في
مهيات الاعراض كالسواد مثلا فان له مهية نوعية وهي اللون القابض للبصر واللون
مهية جنسية وهو الكيفية المبصرة وله التعلق بالموضوع وهو نحو وجودها و
عرضيتها فلا يلزم دخول الموضوع في حدود الاعراض فلم يلزم في تحديدها زيادة
الحد على المحدود الثاني ان الحد انما يكون لذوات المهيات التي لها وحدة طبيعية
سواء كانت بسيطة خارجية او مركبة من مادة وصورة واما المركب من مقولتين
جوهر وعرض مثل الجسم المتحرك والانسان الابيض فليس له حد غير حدود اجزائه
كما لا وجود له بالذات الا وجودات اجزائه وقد مر من الشيخ ذكر هذا المط حيث قال
في اول المقالة الثانية ان الوجود قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا
وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا تحد فلنترك الان
ذلك فعلم ان المركب من الجوهر والعرض لا حد له فلم يلزم من هذه الجهة تكرار
في الحد وزيادة له على معنى المحدود في نفسه الثالث ان في مثال الانف الافطس
مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض لا حد له فيه ان اطلاق الفطوسة
على تقعير الانف دون تقعير الساق وغيره امر لفظي بحسب ما يتم بلغة العرب
لا لاجل زيادة الايضاح الذي فيما اشتمل هذا التقعير فطوسة الامر زايدا على
ما يدل على نفس التقعير مع انه داخل في حده مختص به دون ساير التقعيرات
كذلك سمي الانحناء بباطن القدم خمصا والقدم المنحني اخمص ولهما ان يسمى تقويس

اذ المحدود بالشبهة ٢

الحاجبين باسم مخنقش واستقامة الانف باسم دون ساير التقويسات والاستقامات وذلك لايوجب حصول معنى ذاتي في هذا القسم من الانحناء والتقويس والاستقامة حتى يجب اخذه في الحد وبالجملة الاضافة الى مطلق الموضوع غير داخل في مهيات الاعراض فضلا عن الموضوع بل هذه امور اعتبارية وضعية ليست حقيقية حتى يكون لها مهيات وحدود الرابع ان قولنا البسيط ذاته صورته والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة اخذها في الموضعين بالاشتراك الاسمي فان الصورة قد يقال على الهيئة النوعية وقد يقال على الامر الحال في المحل الذي لايتقوم وجوده ولا يتم نوعيته الا بما حل فيه فلا يصح ان يقال البسيط المفارق عن المادة صورة بوجه من الوجوه فقوله كل بسيط صورته ذاته ان اراد بها المعنى الثاني فلا فائدة في هذا الكلام لان المركب من الشيء وغيره غيره وان اراد بها المعنى الاول فلا فرق بين البسيط والمركب في ان طبيعتها النوعية وصورتها العقلية محمولة عليها ولا يكون الصورة العقلية للمركب جزء مهيته بل هي مجموع صورته ومادته والعجب انه قد ذكر ان صورة الشيء مهيته التي بها هو ما هو ثم يقول عقيبه ومادته هي حامل صورته وهذا بعيد فان الصورة بالمعنى الذي ذكره ان المحل الهيولى ليست الصورة التي هي بمعنى المهية فان هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة في المركب لا ما يحل المادة نفسه نعم قد تعم الصورة في الاستعمال بحسب اصطلاح اعم فيعني بها ما استكمل به نوع من الانواع ويكون به بالفعل في ذاته فالنفس بهذا المعنى صورة والفصول باعتبار ما صورة والمشخصات ايضا كذلك فعلى هذا ليس المعنى الجنسي ولا المهية النوعية من حيث هي هي تامة حقيقة نوعية لاحتياجها الى مكملات تشخصية وبالجملة فقولنا ان البسيط ذاته صورته والمركب صورته ليست ذاته بل جزء ذاته غير مستقيم اذ ليست الصورة في الموضعين بمعنى واحد الخامس ان قولنا ان مهية كل بسيط فانه مهيته ذاته واما المركبات فليست مهياتها ذاتها وان اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا قايم بشيء ليس بوجه لانه اراد كما شرحنا ان حد الصورة القايمة بمادة كحد العرض يشتمل على زيادة وهي اخذ المحل في حده وان حد المركب يشتمل على اخذ المادة فيه مرتين مرة لانه جزء المركب ومرة لانه ماخوذ في حد الجزء الاخر اعني الصورة

وفيه نظر اما الاول فان الصورة في ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة الى المادة لانها متقدمة على المادة شريكة علتها التي هي الجوهر المفارق سواء كانت صورة امتدادية مقومة للجسم المطلق او صورة طبيعية منوعة للجسم كما حقق في مباحث التلازم بين المادة والصورة وانما يحتاج الى المادة في لوازم تشخصها وانفعالها وانفعالاتها لانها ومثل هذه لا يكون داخلة في مهيات الاشياء وحدودها لانها من توابع الوجود وقد علمت ان الوجود غير داخل في المهيات والحدود واما الثاني فقولنا ان مهية المركب جامعة للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اقول هذه الوحدة ليست وحدة بالتعين حادثة ولا زايدة على حقيقة الصورة بل الصورة هي تمام المادة وكمالها والمادة متحدة بها والشيء مع تمامه هو هو لان الشيء بالفعل هو مع ذاته بالصورة وتمام الشيء هو ذلك الشيء وجه كمالا وليس نسبة المادة الى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة الجنس الى الفصل في التقرر والتحصل وقد بالغ الشيخ في بيان ان انضمام الفصل الى الجنس ليس كانضمام معنى خارج اليه فاذا انضم الى مفهوم الحيوان قولنا الناطق فليس الا تعيين الحيوانية المبهمة والفرق بينهما كالفرق بين المبهم والمحصل الا ان العقل يعتبر النوع تارة مبهما وتارة معينا فيعتبرهما جنسا وفصلا ويجعل النوع مركبا منهما في الذهن وهما في الخارج شيء واحد وحال المادة والصورة في الوجود شبيه حال الجنس والفصل في التقرر فكان المادة تارة توجد في الخارج لا بهذه الصورة وتارة بهذه الصورة لانها مبهمة الوجود كما ان الجنس مبهم المعنى النوعي فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بعين تلك الصورة لكن للعقل ان يحلل النوع المادي ويعتبر فيه وجود المادة ووجود الصورة من جهتي النقص والكمال والقوة والفعل ويأخذ من احدهما المعنى الجنسي ومن الاخر المعنى الفصلي ويجعلهما اصلا للمركب ومهيته من غير حاجة الى زيادة معنى ولا تكرر وتثنية للمادة السادس ان قوله الجنس مهية والنوع مهية والمفرد الجزئي ايضا مهية كلام مغلط يوهم ان المهية معنى واحد وهو معنى الحد يقال على الثلثة وليس كذلك اذ لا حد ولا مهية للمتشخص بما هو متشخص لان الوجود كما علمت داخل في الهوية الشخصية والوجود لا حد ولا مهية وكذا المتشخص **فصل** في مناسبة الحد واجزائه يريد بيان ان اجزاء الحد قد يكون متاخرة عن المحدود بخلاف اجزاء المحدود فانها لا يكون كذلك الا اصلا **قال** وقد

ناالبنية ٢
بالقوة ٢

اذ كثيرا ما يكون في الحد اجزاء هي اجزاء المحدود وليس كذا قلنا اه اجزاء الحد
قد يكون اجزاء المحدودة بعينها والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى وقد يكون
غير اجزاء المحدود وربما يكون بعض المحدود من اجزاء حده ولعل قائلا يقول الم
قلتم ان الجنس والفصل ليسا جزءين موجودين للنوع فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء
المحدود والمحدود هو النوع لا جزء له اذ الجنس عينه والفصل عينه وكلاهما
محمول عليه متحد معه فيقال له ليس اذا لم يكن الجنس ولا الفصل جزءا للنوع لم يكن
للنوع جزء اصلا بل قد يكون لبعض الانواع المحدودة اجزاء هي ليست اجناسا
وفصولا وان كانت مناسبة لها وذلك ان احد صنفي الجواهر والاعراض اذ
كل منهما صنفان مركب وبسيط اما المركب الذي في الاعراض فهو من الكميات
متصلة كالمقادير كانت او منفصلة كالاعداد الا ان الاجزاء في المتصلة
بالقوة وفي المنفصلات بالفعل واما الذي في الجواهر فهو من الاجسام التي لها
مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن فهما جزءان للنوع وبازائهما
الجسم النامي والحساس جزءان للحد قال وظاهر الحال يوهم ان اه لما
كان الحد بالذاتيات هي اقدم من المحدود ولكن كثيرا ما يتفق ان يكون بالعكس
فيكون المحدود اقدم من اجزاء الحد كما في تحديدنا القوس وتحديدنا الاصبع وتحديد
الزاوية الحادة فان هذه الامور انما يحد بما هذه اجزاؤه يعني ان الاصبع مثلا
جزء من الانسان فاذا اريد ان يحد الاصبع يجعل الانسان الذي هو كل له و
باقي الاعضاء والاجزاء لا الانسان بالاصبع والقوس جزء من الدائرة فاذا
اريد تحديده يقال انها قطعة من الدائرة ولا يحد الدائرة بالقوس والحادة
جزء من القائمة ويحد القائمة ولا يحد القائمة بالحادة فهذه الكليات يقع في
حدود اجزائها ولا يقع هذه الاجزاء في حدود كلياتها وكان يجب ان يحد الكل
بجزئه لا ان يحد الجزء بما هو كله فلا بد ان يعرف لهذا الامر منشاء وعلة قال
فنقول ان هذه ليس شيء منها اجزاء الموضوع من جهة ماهيته اه يريد بيان العلة
في كون هذه الامور واقعة في حدود اجزائها وعدم كون الاجزاء واقعة في حدودها
وعدم كون الاجزاء واقعة في حدودها اعلم ان اجزاء الشيء قد يكون اجزاء لماهيته

وصورته الحقيقية العقلية وقد يكون اجزاء لوجوده وصورته الكونية واجزاء الوجود
ايضا قد يكون اجزاء لاصل الوجود وهي التي لا بد من تحققها في تحقق الشيء ايما
وجد الشيء وكيف وجد ومتى وجد وقد يكون اجزاء لكماله كاليد اه ونحوها من خلقته
فالتي تقع من الاجزاء في حدود الانواع انما هي اجزاء ماهياتها وهي التي تحمل عليها
المتحدة معها في الوجود اذ قد علمت ان الوجود بالقياس الى الماهية كالعرض بالقياس
الى معروضه وكذا اجزاء الوجود بالقياس الى حقيقة اجزاء الماهية كالعوارض لتلك
الاجزاء والتحديدات انما يقع بالذاتيات للامور المحدودة لا بعرضياتها فاذن
ليست الاجزاء الوجودية داخلة في التحديد فضلا عن الاجزاء التي لا مدخلية لها في
اصل الوجود وقوامه بل في كماله الوجود او في كماليه اجزاء الوجود او في حسنها او ترتيبها
فالاولى كاليد والرجل والثانية كالاصابع والاظفار والثالثة كالحاجبين و
الاشفار فاذا تقرر هذا فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع في حدود كلياتها لانها
ليست هي اجزاء الموضوعاتها من جهة ماهيتها وصورتها العقلية فماهية الانسان
هي المركبة من الحيوان والناطق وماهية الدائرة هي الخط المستدير ان كانت خطية
او السطح المحاط بالخط المستدير ان كانت سطحية فجزءاها انما هما الخط والاستدارة
او السطح وكونه محاطا بالمستدير وماهية القائمة هي السطح المحاط بخطين متلاقيين يقوم احدهما
بالاخر فليس الاصبع جزءا من ماهية الانسان ولا القوس جزء من ماهية الدائرة ولا
الحادة جزء من القائمة اذ ليس من شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون ذا اصابع
ولا ان يكون ذا يد او رجل ولا من شرط الدائرة ان يكون لها قطعة ولا من شرط
القائمة ان يكون فيها حادة بل هذه الامور مما يوجد بعد تحقق ماهية الكليات و
صورتها لانفعال او حيثية يعرض لموادها او موضوعاتها الخارجية والعقلية انما
كانت اجزاء المواد لها لا لماهياتها وصورها العقلية واعلم ان البدن مادة
خارجية للانسان لانه نوع مركب في الخارج من البدن والنفس وهما المادة
والصورة واما الدائرة السطحية فهي نوع بسيط في الخارج لكنها مركب عقلي
من مادة وصورة عقليتين فالسطح مادة عقلية لصورة الدائرة وكذا الزاوية

القائمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح مادة عقلية لصورتها اعني هيئة
الزاوية القائمة والانسان انما يحدث من الصورة الانسانية في مادة كونية
ثم يحدث له الاعضاء من جهة انفعالات واستحالات تحدث فيها شيئا
فشيئا حسب فعل الصورة لحاجة النفس الى آلات وادوات هي شرائط افعالها
ومبادي استكمالاتها مما لا دخل لها في اصل الهيئة الصورة الانسانية بل في
الارتقاء الى غاياتها والابقاء لحيويتها الشخصية والنوعية كما يدل عليه علم التشريح
واما الدائرة والزاوية فالانقسام بسيطها ومادتها العقلية الذي يوجب حصول
القوس والحادة فيهما ليس مما يتعلق باستكمال مادتها بصورتها اعني الشكل
المستدير والهيئة المسماة بالزاوية القائمة ولو كان الانقسام الواقع في المادة السطحية
الى القسي والزوايا الحواد مما يتعلق بها استكمال الصورة لهما لكان كل دائرة منقسمة
الى القسي وكل زاوية قائمة ذات اجزاء هي زوايا حادة وليس كذلك وليست هي من
اللازمات فضلا عن المقومات لان المحل غير خال من الانقسام من تلك الاجزاء
كما يخلو الانسان من ما يجري مجرى تلك الاجزاء كالاصبع كما ان الانسان ليس
يحتاج في الانسانية الى مثل هذه الاعضاء بل يستعمل مادته البدنية اذا تمت
احواله لاغراض غايات اخرى فمثل هذه الاجزاء التي هي للمادة وبسببها لغايات
اخرى لا لحاجة الصورة اليها في اصل القوام مما ليس يوخذ في الحد البتة فهذا
هو السبب في عدم وقوع هذه الاجزاء في حدود ما هي اجزاؤه ولم يبق الكلام في علة
وقوع تلك الكليات في حدود ما اجزاؤها فاسمع لما يتلى عليك قال لكنها اذا
كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء ما يعني ان هذه الاجزاء كما لم يكن اجزاء الهيئة
والصورة كذلك ليست اجزاء للمادة نفسها بما هي مادة مطلقة ولا بما هي
لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها مطلقا اذ ليس من
شرط الجسم بما هو جسم ان يكون له اصبع ولا اينما سبيله ان يكون ذلك جزءا له
ولا من شرط السطح ان يكون جزؤه قوسا او زاوية ولا ايضا من شرط مادة هيئة
الانسان وصورته ان يكون فيها اصبع لكن لما كانت الصورة الانسانية اقتضت

في مادتها لغاية اخرى راجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يوخذ في
حد الهيئة التي هي الانسانية وصورتها الخاصة وكذا لما كانت الدائرة اقتضت
ان يكون مادتها السطحية اذا جزئت وقسمت بخط كان جزؤها قوسا فوجب ان
يوخذ في الدائرة في حد القوس وكذا قياس حال القائمة مع الحادة فلاجل هذه
العلة يوخذ صورة هذه الكليات اي هيئتها النوعية في حدود هذه الاجزاء وبالجملة
ليستحق بعينها بالقياس الى ما وقعت في حدودها ولا الى ما وقعت في حدودها بما
يفتقر اليها في اصل قوامها او في قوام مادتها بما هي مادتها على الاطلاق وانما الافتقار
اليها في شيء زايد في اصل قوامها وقوام مادتها النوعية بل هذه الاجزاء يفتقر
في قوامها الى هذه الكليات لانها اشياء عنها بوجه فلا جرم يوخذ في حدود هذه
الاجزاء قال ثم يفترق في هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل
فاذا حد ورسم الانسان من حيث هو لما ذكر جهة الاشتراك بين هذه الامثلة وهي
انها ليست اجزاء للهيئة بما هو الكل ولا لمادتها من حيث اصل ذاتها وصورتها ولهذا
لم يقع في حدود تلك الكليات نفسها لهذه العلة وانما وقعت في حدود بعض
تلك الكليات لعلة افادها ايضا اراد ان يذكر جهة الافتراق بينها اما بين المثال الاول
والمثالين الاخيرين فبان جزء موجود بالفعل فيما هو كله وهما جزآن موجودان بالقوة
فيما يقاسهما اليه الجزئية اذ الاصبع موجود بالفعل في الانسان الشخصي الكامل الاعضاء
جزء له فاذا اريد تحديده لا ينبغي ان يوخذ الاصبع في حده وكذا لو اريد ان يرسم
هذا الانسان من حيث هو كامل الاعضاء لا ينبغي ان يوخذ الاصبع بذاته او بصفة تساوي
واعلم ان قول الشيخ اذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل لا ينافي قولنا سابقا
ان الشخص بما هو شخص لا حد له لان المراد مما ذكرنا ان الشخص لا حد له من جهة تشخصه لا انه
لا حد له من جهة ذاته النوعية او الصنفية فزيد مثلا له حد لكن جهة انسانيته التي هو اصل
هويته وله حد من جهة كونه كامل الاعضاء او اسود او عالما او غير ذلك نعم الحد والرسم
لا يكونان الا بتصورات عقلية كلية والحاصل ان في هذه المثال ثلثة احدها ان الاصبع
لا يقع في تحديد الانسان وقد علمت وجه ذلك الثاني ان الاصبع داخل في تحديد
الانسان الكامل الاعضاء الصنفي او الشخصي لانه جزء ذاتي لذلك الانسان في كونه

لمحضا كاملا والثالث ان الانسان الطلق واقع في حد الاجسم لانه مما ¬بتقضير
ومما كان يوخذ في حد الحد المتصل يعني ذات مضافا الاخرى سببية الوحدة
للاضافة بينهما والامر الثاني لحيثص بهذا المثال وبه يفترق عن ما قبله
لان هذا الفعل و ... الانسان الكامل من الجمل والكمالات التي يجب ان يكون
الجزء منها جزءا بالفعل لا بالقوة قال ويشبه ان يكون الدائرة اذا قسمت بالفعل
الى قطعة بطلت الوحدة لسطحها لما قررنا لافتراق بين المثال الاول و ذلك
الاخرين بان الجزء فيه بالفعل وفيهما بالقوة اراد التنبيه على هذا اعلم ان الاشكال
السطحية وما يجري مجراها من الانواع المقدارية يعتبر في حدودها وانها
الوحدة الاتصالية فالدائرة سطح واحد يحيط به خط واحد مستدير والسطح وغيره
من المقادير اذا قسمت قسمة خارجية بطلت وحدتها وبطلان وحدتها الاتصالية
فسدت ماهيتها الشخصية ولم تبق ذاتا واحدة موجودة والشيء المعدوم لا يكون
له جزء ولا جزء فكل ما لاسناد الجزئية الى الاجزاء المقدارية بضرب من المسامحة او
التشبيه لان شبه الاشياء بان يكون جزءا له تلك المقدار دون تلك المسمى بالجزء
وايضا المتصل المقداري وان لم يكن قابلا للانقسام الخارجي لكنه قابل للانقسام
الوهمي او الفرضي فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء فيه عينا ان يطلق اسم وكذا حكم
القائمة في جميع ما ذكره قال ثم الدائرة والقائمة يختلفان في شيء وهو ان قطعة
الدائرة والقائمة يختلفان في شيء وهو ان قطعة الدائرة لا تكون الا داخل دائرة
الفرق بين المثالين الاخيرين وهما الدائرة والقائمة بما حاصله ان مفهوم الجزئي في
احدهما مفهوم اضافي وفي الاخر ليس كذلك فان قوس الدائرة قطعة من دائرة يعني لا بد
من وجود دائرة بالفعل حتى ينفصل منها خارجا او بعرضهما وهما قطعة واما الحادة فليس
من شرط وجودها ولا من شرط توهمها ان يكون في الوجود قائمة تضاف اليها تلك
الحادة بانها جزء لها اذ ليست الحادة حادة بالقياس الى زاوية منفرجة او قائمة
وكونها حادة وان كانت امرا نسبيا اضافيا لكن المنسوب اليه ليس الا ما هو اعظم
منها سواء كان حادة اخرى او غيرها بل الزاوية الحادة انما هي في نفسها حادة بسبب
وقوعها من وضع احد الضلعين عند الاخر فيعرض لها من جهة ميل احد الخطين عن

الاخر او في ميله منه اضافة لان هذه الامور من باب الاضافة وان لم يكن فيه اثر على
هذه الاضافة التي هي الى القائمة بالفعل لخفائهما وغموضها لكن دلت عليها بالقوة
بعد التبيين كما يذكره الشيخ ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث عن قيام خط او
الزاوية السطحية وجسمية والسطحية سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة من غير ان
يتحدا وهي قد يكون مستقيمة الخطين ومستديرتهما او مختلفتهما ولكل من الاخيرتين
اقسام باعتبار جهتي التحديب والتقعير للخط المستدير فللمستديرة الخطين ثلثة
اقسام لانه اما ان يكون حدبتاهما من جانب واحد وحدبة كل منهما الى جهة الثلاثة
وتقعيرهما الى خلافها او بالعكس من ذلك وللمختلفة قسمان ولكل من هذه الاقسام
ايضا اقسام ثلثة القائمة والحادة والمنفرجة واما الزاوية المجسمة فهي جسم احاط
به سطح واحد مستدير منته الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة وهي ايضا
كالمسطحة تنقسم الى قائمة وحادة ومنفرجة والقائمة منها هي التي اذا توهم قطعها بسطح
مستو... من بينهما الزاوية لكن الشيخ خص البيان بالمسطحة لكونها اظهر واشهر وحاصل
ما لاجله ان يقول انه ليس كون الحادة مضافة الى القائمة محدودة بها ان الزوايا السطحية
كلها مشتركة في انها حادثة عن وقوع خط على خط اخر وميله اليه والميل انما يسمى ميلا بالقياس
الى اعتدال ما او توسطهما كالانحراف المزاج في الحرارة ونحوها الذي يكون بالقياس
الى المعتدل المتوسط في الميل الى كيفيات الاطراف المشابه بالخالي عن تلك الكيفيات
لتوسطه بينها وكذا حال القائمة في ميل احد ضلعيها على الاخر فانه في وقوعه على الاخر
ليس مائلا بل هو عدل ولا اليه بخلاف غيرها من الحادة والمنفرجة فان تقاطع خطي كل منهما
للخط الاخر على وجه يكون مائلا اليه من جانب ومائلا عنه من جانب ولذلك يصير الحادة
ملازمة للمنفرجة والمنفرجة للحادة بعد اخراج الخطين المتقاطعين بخلاف القائمة
حيث يحصل منها عند اخراجها اربع قوايم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القائمة لكونها
امرا واحدا معتدلا غير مائل ولا مختلف الحدود والافراد يصلح ان يقاس اليها ويحد بها
غيرها فيعرف الحادة بانها اضيق من القائمة والمنفرجة بانها اوسع منها فالقائمة
كالمكيال والكال بها ويعرف حال غيرها من الزوايا واما مثلها هذا تقرير الوجه
في كون القائمة في حد الحادة واما شرح الفاظ المتن فقوله الزاوية السطحية انما يحدث في

فالمـ

القائمة واحدة

عن قيام خط على خط ليس المراد من القيام ههنا ما هو مصطلح المهندسين وهو ما
هو لحدث به في جنبي الخط زاويتان متساويتان وقوله وكان الميل الذي يحدث هو
ميل عن اعتدال ما اه يعني لا بد ان يكون هذا الميل الذي هو لاحد الخطين الى الاخر مقيسا
اليه من حيث اعتدال له ونقيض حيث هو لا لمطلق الميل لاحدهما الى الاخر يوجد الحادة
والقايمة والمنفرجة كلها فان المنفرجة التي لا اعظم منها لاحد خطيها ميل الى الاخر
بالقياس الى خطين اتصلا على استقامة فاذا كان مطلق الميل لا يقتضي لا اطلاق
الانفراج بين الخطين فلا بد ان يكون هذا الميل محدودا عن شي هو لا محترز بعدك خطي
فذلك الحظ الذي يتوهم مثل الخطوط لا يخ عن ثمة اقسام اما خط مباين غير متصل
بهما بوجه واما متصل الحظ الذي يتوهم ميله اليه على استقامة واما الذي يفعل مع
الثاني زاوية منفرجة والذي يفعل معه قايمة والذي يفعل حادة اما الاول فلا يحدث به
شي لعدم اتصاله واما الثاني فلا يصح اعتبار الميل عنه اذ المفروض ما يلاء عنه
معه بمنزلة خط واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن نفسه وكذلك الذي يفعل
الانفراج اذ الميل عن الانفراج اذ الميل عن الانفراج الى التضايق قد يحفظ الانفراج
والوقوع تحته لانه امر مبهم غير متعين فيكون انفراج اصغر من انفراج اخر فالاصغر
من المنفرجة لا يلزم ان يكون قايمة او حادة وكذلك حكم الحادة لكن ههنا امر استفاوتا
كالمنفرجة فحادة يكون اصغر من حادة اخرى وفيها زيادة خصوصية ليست
في المنفرجة لانا الميل عن الانفراج قد يؤدي الى حصول القايمة والحادة وقد لا يؤدي
كما مر بخلاف الميل عن الحدة حيث لا يحصل منه الا حادة اخرى ولاجل هذا يلزم تم
تعريف لمجهول اخر فبقي ان يكون القايمة اصلا لتعرف ولانم تعرف غيرها بها لان
قوامها بسط ولا يحفظ مع الميل عنها فيقال القايمة هي التي يحدث لا ميل احد
ضلعيها الى الاخر والحادة هي التي يميل الذي لخط القايمة لو كانت فيكون الحادة
اصغر من القايمة لو وجدت والمنفرجة هي التي ميل خطها اقل من ذلك فيكون
اعظم من القايمة لو وجدت قال وليس يعني بها انها بالفعل موجودة مقيسة
بقايمة تزيد عليها في يكون الحد كاذبا ولكن بقايمة بهذه الصفة اه لما ذكر
في وجه الفرق بين المثالين اي القوس والحادة مع اشتراكهما في ان كلا منهما

خطيها الى الاخر او حدث واكثر من ذلك الميل ٢

جزء بالقوة ان احدهما لا يحصل لا من كل موجود بالفعل وهو القوس اذ ما لم يكن دايرة
لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها يوجد من غير قايمة فاراد ان يشير الى اشكال لزم من
ذلك وهو ان تعريف الحادة بالقايمة بانها اصغر من القايمة تعريف شي بما ليس له
حصول فيكون كاذبا فاجاب بان القايمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة وكونها موجودة
بالقوة موجود لها بالفعل فيصح تعريف الشي بما له حصول بالفعل ولو بكونه بالقوة
فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وقوة وحدها فالقوة القريبة كحال الحلي
بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل والبعيدة كحال الغذاء قوة بالقوة لا بالفعل وعدم ٢
لذلك واما الجماد كالحجر ففيه عدم الانسان لا وجوده ولا قوة وجوده التي بالفعل
ولا لقوة التي بالقوة فان تلك الجمادية غير واقعة في سبيل حصول الانسانية ففي
الحدود والتعريفات يكفي كون الحدود به مما يجري مجراه حاصلا بالقوة فالحادة
انما عرفت بقايمة هي بالقوة لا بالفعل فلم تحد بشيطرتها من الحادة ولا بامر غير حاصل
ولو بالقوة قال وما يجري ان عرفنا الحادة والمنفرجة بالقايمة بتحقيقه يريد
وجها اخر لبيان كون القايمة اصلا معينا يعرف به حقيقة الحادة والمنفرجة فان
القايمة يتعين افرادها بالمساواة التي هي اتحاد في الكم والمماثلة التي هي اتحاد في
المهية النوعية ولما كانت الزاوية من باب الكم عند قوم من الحكماء ومن باب الكيف المختص
بالكم عند قوم اخرين فالاتحاد في الكم يعني اتحادها في المهية النوعية او مستلزم لها
ولهذا اجمع بين المساواة والمماثلة ثم عطف عليهما مطلق الوحدانية المحتملة لان يكون المحمل ٢
وبالجملة للقايمة وحدة ما واقلها المساواة بخلاف الحادة والمنفرجة فانهما خارجا
عن المساواة فضلا عن المماثلة فالقايمة كالمكيال الواحد التي يعرف به الزايد
والناقص والاكبر والاصغر اذ الاكبر عبارة عن المثل وزيادة والاصغر عبارة
عن المثل الذي ينقص عنه شي منه فبالمماثلة يعرف الزيادة والنقصان وقوله
ولقد كان يمكن ان يقال الخ يحتمل ان يكون اشارة الى سؤال وهو انه لا يجب
تحديد الحادة والمنفرجة بالقايمة اذ يمكن ان يقال الحادة هي اصغر زاويتين
مختلفتين حدثتا من وقوع خط على خط والمنفرجة اعظمهما فاجاب بان هذا ايضا عند ٢
التحقيق والتفتيش راجع الى اعتبار القايمة لان الصغر والكبر الماخوذين في حد

انما يتحقق معرفتها بمعرفة المثل والمثل لا يفتقر معرفته الى معرفتهما فاذا عرفت الحادة
والمنفرجة بانهما تخالفا بالصغر والكبر فهناك واحد متشابه يتحقق التخالف و
التكثر باعتباره لكن في اصل هذا التعريف نظر فانه اذا وقع خط مستقيم
على محدب الدائرة ومقعرها وكان الخط مائلا وحصل من جنبيه زاويتان
مختلفتان فلا يلزم ان يكون اصغرهما على المحدب الذي هو حادة ولا اعظمهما
على المقعر منفرجة اذ ليس الواحد المتشابه فيهما قائمة بل ما اعظم منهما وهو الواقع
في جهة التحديب واما اصغر وهو الواقع في جهة التقعير كما برهن عليه باستنباط من
ثالثة كتاب اقليدس من ان الزاوية الحادة من الدائرة والخط المماس لها احد من
كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين الحادثتين من الدائرة
وقطرها في مقعرها هي اعظم الحواد المستقيمة الخطين فهي اصغر من القائمة بما هي احد
تلك الحواد وان كانت من الحادثة فيقتضيه ومنهما في محدبها هي اعظم من القائمة
بتلك الحادة فاذا فرض الخط المقاطع للدائرة غير المنتهي الى المركز حدثت
زاويتان مختلفتان ليس الواحد المتشابه فيهما قائمة والله ولي التوفيق قوله
ثم يجب ان نتذكر ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره في اوائل كتاب المنطق من
مباحث الماهية واجزائها **المقالة السادسة** المقصود في هذه المقالة بيان معرفة
العلة واقسامها الاربع واحوال كل منها بخصوصيتها وما ذهب اليه اهل الحق فيها ومناسبة
ما بين كل علة ومعلولها واثبات الغايات في الافاعيل الطبيعية والذاتية ودفع
الشكوك الواقعة فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم العلة الغائية على
سائر العلل واثبات مبادي للشرور وبيان الفرق بين العلل الغيبية وعلل الوجود
والفرق بين العلة الغائية والغاية وكذا بين الغاية والضروري وانها باي اعتبار
غاية وباي اعتبار خير اما حقيقي او مظنون بين الجزء والفرق والجود وانواع الامور [?]
يجتمع فيها العلل ذاتها يفتقر على البعض وسائر ما يتوسط بيانه ذكر **فصل** في اقسام العلل
واحوالها اي تعريف كل من الاقسام واحواله على وجه الاجمال **قال** قد تكلمنا في امر
الجوهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتاخر فيها اه اعلم ان الشيخ قد تكلم
اولا في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه الذي هو حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود

واقسامه الاولية الذاتية وذلك في المقالة ثم شرع في بيان عوارض الموجود بما هو
موجود التي هي كانواعه من الجوهر والاعراض وهي كانها متوسطة من الوجود والماهية فاثبت
وجودها اولا وذلك في المقالة الثانية للجوهر وفي الثالثة للاعراض ثم بين حال
التقدم والتاخر الذين هما كالمقومين للوجود فانه كل وجود في مرتبة ومقارن لهما [?]
عين حقيقته ذاته وذلك في المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال الماهية وحدودها
ومطابقة حدودها للمحدودات وذلك في المقالة الخامسة فلا يليق بهذا الموضع
ان يتكلم في جملة المباحث احوال العلة واقسامها التي هي اسباب وجودات الجواهر والاعراض
وماهياتها المركبة ولانها يناسب مباحث الماهية فان العلتين المادية والصورة يناسبان
الجنس والفصل وانها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فيجب ان نبحث عنها
في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مبادي
الوجود كيف يكون من عوارضه ولواحقه واعلم ان العلة لها مفهومان احدهما الشيء
الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدمه والثاني ما يتوقف عليه
وجود الشيء الاخر فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم
الى تامة وهي العلة التي لا يتوقف المعلول على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الاول
والى غير تامة وهي تنقسم الى صورة وعنصر وفاعل وغاية والقائل بان اطلاق اسم
العلة على هذه الاربع بالاشتراك مخطئ لا سيما وقد ذكرنا ان العلة تنقسم الى كذا
وكذا بل الحق انها بالمعنى الثاني واقع على الكل فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة
التي هي جزء من قوام الشيء التي يكون بها هو بالفعل وبالعنصر العلة ما ان يكون جزء الوجود
الشيء المعلول ولا يكون جزءا لوجوده فالتي هي جزء الوجود تنقسم الى ما به يكون
الشيء موجودا بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء موجودا بالقوة وهي العنصر
والتي هي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله وجود الشيء وهي الغاية او ما يكون منه وجود
الشيء وهو الفاعل فهذا تقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر في تعريف
الصورة بدل جزء الوجود جزء القوام وبدل لكون الشيء موجودا بالفعل كونه هو ما
بالفعل وفي تعريف العنصر بدل كونه الموجود بالقوة كونه هو ما هو بالقوة نظرا
الى ان ما هي علتان للماهية لا للوجود كما صرح به في الاشارات وفيه نظر كما ستعلم ولذا

غير هذين التعريفين وبدلهما بما نقدا لى قوله فاما ان يكون الجزء من وجوده الذي ليس بحسب من وجوده وحده ان يكون بالفعل بل بالقوة ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة والحق ان اعتبار التقدم والتأخر والعلية والمعلولية واقسامها في الماهيات انما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود والا فلا علاقة بينها ولا سببية ولا مسببية وذكر في تعريف العنصر ههنا قيدا اخر وهو قوله ويستقر فيها قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية ما يتوهم كونه من قوابل باعتبار اخر وهو مثل الاربعة لصفرة الزوجية والنار للحرارة وبالجملة على الاوصاف اللازمة سواء كانت لازمة للماهية او للوجود فان كثيرا من الناس يظن كونها عنصر الثلث الصفات حتى انهم جوزوا لاجل ذلك كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا فالشيخ نبه عليه بان العنصر وما يجري مجراه هو الذي فيها قوة وجود الشيء اي امكانه وهذه الصفات من اللوازم الضرورية التي لا امكان فيها وقد يخص الفاعل بما هو منه وجود الشيء المباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا لاختلاف اعتبار علتها الى ماهيتها كالنوع العنصري والى ما فيها كالنبات ثم ربما نجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة يختلف نحو تعلقها بالمادة وبالمجموع المركب منها والاولى ان جعلها باعتبار الاول الحال فاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن موجبا لافادة هذه العلية وقامت فيها كما مر بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة لوجود المادة وصورة لها بل علة فاعلية وكما القابل اذا كان مبدأ لما فيه لم يكن علة مادية لتقدم الصورة عليه ولكن يكون علة لوجود المركب ولوجود العرض بعد تقومه في كلتا المبدائيتين بالصورة وستنقح هذه المعاني فيما سيأتي من الكلام قال وبالفاعل علة التي تفيد شيئا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها اه قد ذكر ان جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة المعطية التي تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم الشيخ وليس عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع

منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول ذا ثبت الفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته بل لما يعرض للطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما سنحققه في مستانف الكلام والثاني ان الوجود الذي يحصل من الفاعل الطبيعي المقارن من الامور التي لها صورة في الخارج ليس حصوله من جهة المبدأ من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه متعلقا او شرطا او مقترنا بقابل منفعل فيكون كالجزء قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء والالهيين هو فياض الوجود ومفيده بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه الفعل كالجسم بالقياس الى ما يصدر عنه من الحركات والاستحالات وفي الجوابين نظر لانا نقول ان الطبيعة لا يفعل الحركة الا لعروض حالة غريبة وهب ان الطبيعيين عنوا بالفاعل كل مبدأ الحركة ايضا اليس للطبايع اثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها اثرا صادرا منها مقارنا لها ومنها اقتران المادة بالصورة فقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها بالشركة للمفارق ومنها لوازم الماهيات على ما ذهبوا اليه من انها علل للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انه ما كان علمه تعالى عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره تبعا للمعلم الاول لهم والمشائين بحصول الصورة المقترنة لذاته وهو سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة في ذاته من ذاته فيكون فاعلا يقترن بالمجعولات فانه المجعولات من لوازم اقتران الفاعل لما يفيده في بعض الامور وليت شعري ما الذي يدعوه ويضطره الى هذا الباب والتخصيص فان كان منشأ ذلك انه يلزم من كون الشيء فاعلا لما يلحقه كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لامر واحد فنقول ان الامر المعلول ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك بمعنى القوة والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية والفعل والايجاد وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة من مادة وصورة فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة قال ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها هذا تعريف العلة الغائية ويقال لها العلة التمامية وسيجيء تحقيق معناها وكيفية تقدمها

على ساير العلل وكيفية تاخرها عن العلول فيما تحت الكون **قال** وقد يظهر ان لا علة خارجة عن هذه فنقول انه يريد بيان حصر العلل في هذه الاربع لما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفي والاثبات او ما يجري مجراهما بان يقال العلة للشي اما جزءه او خارج عنه والجزء اما الجزء الذي به الشي بالقوة او الذي به بالفعل وهما المادة والصورة والخارج اما ما لاجله الشي وهو الغاية اولا وهو الفاعل فهذه اقسام اربعة يرجع اليها جميع الاقسام فان المبادي من جهة اربعة ومن جهة خمسة ومن جهة سبعة واما جهة كونها خمسة فهي ان الخارج الذي ليس لاجله المعلول اما ان يكون وجوده منه اولا يكون هو فيه بالذات بل بالعرض ان كان فهو المختص باسم الفاعل وان كان وجوده فيه بان يكون فيه وهو ايضا العنصر او الموضوع وقوله ايضا للاشعار بكونه يسمى عنصرا بالقياس الى المركب فله جهتان من العلية احديهما بالقياس الى ما هو قابل له فان اعتبرت الجهتين واخذت العنصر الذي هو قابل للاجزاء للشي غير العنصر الذي هو جزؤه لاختلاف نحوي المبدائية فيهما كانت المبادي خمسة وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا لاتحادهما في الموضوع واشتراكهما في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة واعلم ان القابل الذي يعد من المبادي لما ليس هو بجزء له ولا يجب ان يكون هو المادة بالقياس الى الصورة بل انما يعد مبدئية على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق وذلك انه يصير بعد تقومه بالصورة فان القابل الذي هو جزء للمركب الطبيعي يحتاج الى الصورة في تقومه وجودا فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها في الوجود وذاته باعتبار ذاته لا يكون الا بالقوة وبالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ لما هو بالفعل اللهم الا بالعرض وقد سبق في تعريف العرض انه الموجود في شيء متحصل الذات نوعا ووجودا فلا محالة لا يوجد العرض الا والموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثم صار سببا لقوامه ووجوده فالحقيقة المبدأ الحقيقي لوجود الاعراض انما هو الصورة او المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لازمة فيكون تقدم الموضوع عليها بالذات او مفارقة فيكون تقدمه عليها بالذات وبالزمان جميعا وانما الحاجة للعرض الى المادة لاجل تخصيصات القوة والاستعداد وترجيح بعض الاوقات

في المركب ولا يجوز بالقياس الى

وبقائها عين الانقضاء والا... تنقال

وتعينها الصدور بعض افراد النوع الواحد دون البعض ولكون بعض الافعال والآثار متدرجة الوجود حدوثها عين الزوال فيحتاج الى قابل وجوده منبع القوة والامكان وبقاؤها عين الانقضاء والانتقال فان قلت اليس القوم حكموا بان الهيولى علة للصورة والصورة يحتاج اليها في التشخص كما مضى في مباحث التلازم بينهما قلنا ذلك راجع الى كون المادة علة لما ينفك عنها الصورة من الاعراض اللاحقة كالتناهي والتشكل وساير ما يتجدد من الاعراض ومن شان التجدد منها فهي بالحقيقة علة للعرض لا للصورة واما كون المبادي من جهة سبعة فهي هذه الخمسة واثنان اخران احدهما الصورة بالقياس الى المادة فان اعتبار عليتها للمادة غير اعتبار عليتها للمركب منهما والثاني الموضوع مركبا كان وبسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى العرض اللازم كالاربعة للزوجية والمثلث لتساوي زواياه القائمتين ولا يمكن الحاقه بالعلة القابلة اذ ليس فيه جهة القوة والامكان بل الوجه ارجاعهما جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه واشباهه **قال** واذا كانت الصورة علة للمادة بعينها فليست على الجهة التي يكون علة للمركب وان كانا الخ ان للصورة الحقيقية التي هي جزء خارجي لهيئة نوعية لها جهتان من العلية احديهما من جهة ما هي جزء القوام المعنى المركب ومعنى هذه العلية مجرد كونها جزءا وتشترك فيه هذه المبدائية جزء الهيئة الصنفية والجزء المركب الذي لا وحدة لها اصلا كالحجر الموضوع بجنب الانسان والاخرى كونها مقيمة للمادة وشريكة لعلتها الفاعلية وكلتا الجهتين وان كانتا يشتركان في كونها علة لا بيانه انها ذاته لكن هي باحدى الجهتين ليست علة مفيدة لوجود الاخر الذي هو معلولها اعني المركب بل بعينها الوجود من هذه الجهة ثالث سواء المفارق منها ولكن ضرب اخر لذلك الاخر المعلول وبالجهة الاخرى يكون هي علة قريبة مفيدة لوجود ما هو معلولها اعني المادة ولكن مع شريك هو ذلك المفارق ايضا بانه يوحد لا سيما هذه العلة اعني الصورة ثم بشركتها يقيم ذلك المعلول الاخر اي يقيمه بالصورة فيكون الصورة بالقياس الى ما تقيده الوجود واسطة باعتبار وشريكة باعتبار فهي للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجود المادة بالفعل يكون عنها وحدها فهي باي صورة مطلقة جزء العلة فاعلية مثل احدى الدعامات لا بعينها الممسك للسقف

بواحدة منها بعد واحدة او كاحد محركي السفينة في جريانها بالمجرى الحقيقي وبواحد
منهم لا بعينه كما سيوضحه الشيخ فيما بعد من اثبات ذلك المبدا المفارق فالصورة
علة صورية للمركب منهما ومن المادة وهي صورة للمادة وليست علة صورية لها كما
ان المادة علة مادية لذلك المركب وهي مادة للصورة وليست علة مادية لها فاتضح
مما ذكره ان كل واحدة من المادة والصورة علة قريبة وبعيدة من جهتين للمركب
منهما الذي له حقيقة نوعية لانه اذا كانت الصورة حقيقتها من مقولة الجوهر يكون
مقومة للمادة والمادة علة مادية للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا
الاعتبار ولكنها من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما
واما المادة فان كان المركب ماهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون
المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية لذلك المركب فكانت
المادة علة لعلة المركب فهي علة بعيدة من هذه الوجه على انها من حيث كونها جزءا
ماديا علة قريبة له بلا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول
من حيث هما جزءان وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما للاخر في التقويم بوجه
وليس تقويمها التوسيطي للمركب على وجه تقويمهما الذي بلا توسيط فلا الصورة
في تقويمها البعيد علة صورية للمعلول المركب ولا المادة علة مادية في ذلك
قوله والفاعل يفيد شيئا اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدوره اه يريد
بيان فاعلية الفاعل وانها لا يكون الا بالقياس الى ما هو مباين له وان وقع
في بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونه فاعلا بل من حيثية اخرى
كما اشار اليه انفا فان الفاعل هو علة تفيد وجود الشيء الاخر ليس له ذلك الوجود عن نفسه
اذ لا معنى لكون الشيء معطيا لنفسه الكمال بان يكون شيء واحد معطيا واخذا من جهة الكمال ۲
واحدة مفيدا ومستفيدا معا لان لاخذ المستفيد للشيء ما لا يكون له في ذاته ذلك
الشيء والمعطي المفيد ما يكون له ذلك فاصلا عن ذاته فكيف يكونان ذاتا واحدة فاستحال
ان يكون ذات القابل وذات الفاعل واحدة فليس ذات الفاعل قابل الصورة الوجود للقابل ۲
الذي افاده بذاته ولا ايضا يجوز ان يكون ذات الفاعل مقارنة للقابل بل داخلة فيه
ولا العكس بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون

واحد منهما قوة قبول الاخر فان توهم متوهم ان المادة قابلة للصورة الطبيعية
التي يفعل الاثار من الحركات وغيرها في مادتها فليعلم ان المادة التي هي تستعد للصورة
ما وتحمل قوة قبولها غير المادة التي تفعل فيها الصورة وتستعملها وكذا الصورة التي
يتصور بها المادة ويخرج بها من القوة الى الفعل غير الصورة التي تستعد لها وفيها امكان
وجودها قال وليس ببعيد ان يكون الفاعل موجدا المفعول له لما علمنا ان كلا من
الفاعل والقابل يجب ان لا يكون ذاته ذات الاخر ولا ايضا داخلا احدهما في الاخر ولا ايضا
احدهما قابلا للاخر علم انه يجوز ان يفيد الفاعل وجود المفعول على النحو الذي هو
وجوده ويكون ذلك المفعول ملاقيا لذات الفاعل فيه وهذه الملاقاة بين الفاعل ومفعوله
يتصور على وجوه كما اشار اليه في بعض تلك الوجوه بكونهما معا في مادة واحدة كالطبايع
التي هي في الاجسام الجمادية كالخشب والحجر التي هي مباد فاعلية لما يحدث كالحركات
وغيرها في المواد التي هي فيها اي في تلك الطبايع والصور ولكن ليست مقارنتها
لانفعالها مقارنة مقوم لمتقوم ولا متقوم لمقوم بالجزئية والدخول فيه ولا مقارنة
شيء حال لما هو مادة له بل الفاعل وما يصدر عنه ذاتان متباينان في الحقيقة وان كانا
في محل مشترك قال فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعول له
يريد بيان تاثير الفاعل ليس الا في وجود الشيء لا في حدوثه وان كون الحادث مسبوقا
بعدمه من لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون صنع للفاعل فيه فاذا اتفق
فاعل لا يفعل فعله وقتا ما فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعوله مفعولا في ذلك الوقت
ثم اذا عرض له ان يصير فاعلا بالفعل بشيء من الاسباب والدواعي كما فصل فيما سبق
فيكون عند وجود الشيء بعد ما لم يكن فههنا امور ثلاثة عدم سابق ووجود لاحق
وكون ذلك الوجود بعد العدم فالذي يستند الى الفاعل من هذه الامور ليس
العدم السابق لانه مستند الى عدم العلة ولا كون الوجود بعد العدم لانه ليس
من الاوصاف الممكنة اللحوق واللا لحوق به حتى يفتقر الى فاعل وعلة لان هذا الوجود
الذي بعد العدم لا يتصور الا هكذا فبقي ان المستند الى الفاعل اولا وبالذات
ليس الا نفس الوجود وذلك لانه من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة
لان ذلك المسمى بالفاعل صار في هذا الوقت على حالة من الاحوال يجب عنها ان يكون لغيره

اى لغيره ذلك الفاعل وجوده عن وجوده الذى له بالذات واما كون هذا الشىء
الحادث مالم يكن موجودا فليس عن سبب وفاعل فعلته فان الاعدام اذا كانت
معلولة منسوبة الى علل فعللها ليست الا اعدام علل الوجودات لا غير فعدم الحادث
منسوب الى عدم علة وجوده او عدم شىء من اجزاء علة وجوده او عدم فاعله بما هو
فاعله بالفعل وانما قال قد ينسب الى علة لما كان الممتنع بالذات مثل شريك البارى
واجتماع النقيضين ونحوهما فان اعدامها غير منسوبة الى علة اصلا وكذا كون
وجوده بعد العدم ليس بفاعل ولا علة كما مر فاذن لما كان الامكان علة الحاجة الى
الغير فالمنسوب الى وجود الفاعل من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كما ان
المنسوب الى عدم العلة هو عدمه لا حدوثه وكونه بعد العدم فلوجوده علة لانه
يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون بعلة وكذا العدم السابق علة لانه قد يكون و
قد لا يكون ولما لم يكن الوجود الذى بعد العدم من حيث هو كذلك مما يمكن ان يكون
وجودا بعد العدم وان لا يكون وجودا بعد العدم ولا المحوج الى العلة هو الحدوث
بوجه يكون هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب فاعل **قال** فان قال قايل
كل وجود بعد عدم يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول له هذه مغالطة
نشأت من اهمال الحيثيات واخذ الشىء تارة بذاته وتارة مع وصفه فان
وجود الشىء الذى يمكن اعتبار ذلك الوجود بنفسه تارة ويمكن اعتباره
بكونه بعد العدم تارة اخرى فان اخذ على الوجه الاول فهو فى نفسه غير ضرورى
فحق انه يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فيحتاج الى الفاعل ولا دخل للعدم فى
هذا الامكان وهذه الحاجة اذ ليست حاجته لاجل كونه بعد العدم بل لكونه
فى نفسه غير ضرورى وان صدق عليه بحسب الواقع انه بعد العدم وان اخذ
على الوجه الثانى اى اعتبرت فيه حيثية كونه بعد العدم لا نفس الوجود فقط الذى
اتفق فى الواقع انه بعد العدم اى اخذ كانه مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم
فذلك لكونه مركبا اعتباريا مما لا سبب وجوديا له الا من جهة احد جزئيه الذى هو نفس
الوجود الواقع بعد العدم والجزء الاخر وهو نفس العدم السابق عدمى هو عدم
علة واما كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم قبل الوجود فلا علة له

له لا وجوديا ولا عدميا فحق ان هذا الوجود بما هو كذلك ان يكون وان لا يكون بعد العدم — جاز ٢
وحق ايضا ان ذلك العدم جاز ان يكون وان لا يكون قبل الوجود وليس بحق ان يقال فى
هذا الوجود الذى بعد العدم جائز كونه وجودا بعد العدم وجائز لا كونه وجودا بعد العدم — ممكن ٢
وكذا ليس بحق فى العدم السابق بكونه كونه قبل الوجود ولا كونه كذلك اللهم الا اذا
لم يكن الوجود هذا الوجود فحينئذ الاعتبار فى الامكان والحاجة هو بالوجود نفسه بالذات
وبالعدم نفسه بالتبع **قال** وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون
للشىء وجود اه يريد بيان ان المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعلة فى حدوثه
كذا يحتاج الى الفاعل والعلة فى حدوثه كذا يحتاج الى الفاعل والعلة اليه فى بقائه وهذه
المسئلة غير المسئلة التى سبقت فى هاتان الكلام هناك كان فى ان المحوج الى العلة — المحوج ٢
بل هو الوجود من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه فى نفسه ممكنا والكلام ههنا فى ان تأثير الفاعل
والحاجة اليه هما فى حدوث الشىء الممكن او فى حال حدوثه وبقائه جميعا يعنى ان المركب على العلة — المركب ٢
الايجاد وعنها هو نفس الوجود الممكن حال كونه اوبا قيا فجماعة من المتكلمين ظنوا ان الممكن
انما يحتاج الى الفاعل فى حدوثه وليكون له وجود بعد العدم فاذا احدث ووجد يحصل
له الاستغناء عن السبب اذ الحاجة الى الشىء انما هى فى ما لا يحصل لان ما حصل ووجد
فلا لزم تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال ولاجل هذا الظن المستشكل قالوا لو جاز
العدم على البارى تعالى لما ضر عدمه وجود العالم فيكون هذا قولا بعلل الاشياء محصورة
فى علل الحدوث وهى متقدمة لا محالة على المعلول لا اتفاقهم على رايهم وليس للممكن الباقى
ولا المستمر كالنفوس الانسانية علة وهذا الظن ظن فاسد لان الوجود الذى يحصل
الحدوث لا يخلو اما ان يكون وجوبه لماهيته بنفس تلك الماهية يعنى ان المقتضى لوجوب الوجود
نفس تلك الماهية فيستحيل عدمه فكيف يكون حادثا واما ان يكون وجوبه لها بشرط اخر
غير الماهية فذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من الصفات ولا شىء مباين لها فهذه
ثلثة احتمالات والاول باطل بوجهين احدهما ان الحدوث نفسه غير واجب لذاته و
الذى ليس بواجب لذاته امتنع ان يصير بسببه شىء اخر واجبا بذاته وثانيهما ان الحدوث
قد بطل حين البقاء وبطلان الشرط يوجب بطلان المشروط به لا يقال ان العلة كونه
ما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث وهذا الكون لا يبطل ببطلان الحدوث

واجبا لذاته او غيره وجب لغيره
فان كان واجبا لذاته فاما ان يكون ٢

لانا نقول فح يرجع هذا الى الشق الثاني من الاحتمالات الثلثة وهو كون العلة صفة
من الصفات قال فنقول هذه الصفات لا تخ اما ان تكون المهية بما هي مهية
لا بما هي موجودة فيجب ان يكون مايلزمها يلزم المهية اه يريد ابطال الشق الثاني
من الشقوق الثلثة ليبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون وجوبها بسبب شيء مباين
حقا فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب بذاته بل بسبب منفصل
فبطل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التي فرض كون المهية
بها واجبة بعد الحدوث اما ان يكون لازمة للمهية بما هي هي لا من جهة الوجود
اولا فعلى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذي يتصف بها ويلزم منها لازما
للمهية ايض لان لازم اللازم مستلزم للملزوم اللازم وقد فرض كونها
حادثة وعلى الثاني كونها غير لازمة للمهية بما هي هي بل من جهة وجودها الحادث
فيكون هي حادثة مع حدوث الوجود فالكلام في وجوب وجود تلك
الصفات الموجبة لوجوب وجود الشيء بعد الحدوث كالكلام في اصل وجود
الوجوب لذات الشيء ما لم يجب في نفسه لم يجب بسبب شيء اخر فح اما ان يترتب
صفات ثبوتية غير متناهية كلها حادثة او ينتهي الى صفة تجب بشيء خارج والقسم الاول
مع كونه محالا لانه في نفسه يوجب كون تلك الصفات باجمعها الحادثة مفتقرة الى
الى علة خارجة والقسم الثاني يوجب كون الموجود الحادث الباقي انما يبقى
وجوده بعلة خارجة من ذاته فيبطل بكل من هذين القسمين ما لذي
بقي من الاقسام الثلثة استقامة وخلفا قال على انك قد علمت ان الحدوث
ليس معناه الا ان هذا الوجود لا اخر لا ثبات هذا المط اعلم ان هذين المطلبين
متلازمان اي كون العلة في الاحتياج الى العلة ان كان هو الامكان كان
الممكن مفتقرا الى العلة في اي وقت كان فالصادر عنها هو وجود الممكن حادثا
كان او باقيا ان كان المحوج الى العلة هو الحدوث لا الامكان فلا يحتاج
الباقي في بقائه الى العلة فالصادر عنها هو حدوث الوجود او الوجود
الحادث لا لابقاء الوجود او الوجود الباقي وكذا العكس يعني ان اثر الفاعل
ان كان هو الوجود الحادث لا غيره فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا الا

فلا يحتاج الباقي في بقائه الى العلة فالصادر عنها هو حدوث الوجود او الوجود الحادث
لا لبقاء الوجود او الوجود الباقي وكذا العكس يعني ان اثر الفاعل ان كان هو الوجود الحادث
لا غيره فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان وان كان اثره الصادر عنه هو نفس
الوجود مطلقا كان المحوج اليه هو الامكان فالشيخ جعل المط الاول حجة على الثاني توضيحا
لبرهانه وبيان مقدماته وهو غني عن الشرح قال والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس
هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا اه الجمهور يظنون ان الفعل والايجاد والصنع
عبارة عن تحصيل شيء بعد عدمه اي احداث الفاعل اياه بعد ان لم يكن فزعموا ان
الفاعل هو الذي من شرطه ان يتقدم على الفعل بالزمان ويكون في فاعليته مرة غير فاعل
بالضرورة ولهذا جعلوا المفعول بعد وجوده مستغنيا عن الفاعل والشيخ رد عليهم
بان ذلك يوجب ان لا يكون ما يسمونه فاعلا من الوجه الذي هو فاعل فان حيثية
كونه هو ايجاده بالفعل المفعول له لا عدم ايجاده بالفعل له فاذا ضم الى حيثية كونه فاعلا
امر لازم له مقابل تلك الحيثية فلم يكن فاعلا من الجهة التي هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم
فاعلا اصلا فان الموصوف بصفة كالبياض مثلا اذا اشترط في مفهوم ذلك الاتصاف
بعدم الاتصاف به واعتبر في كونه ابيض عدم كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيض ابيض
من الجهة التي هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا في كون الشيء فاعلا ليستفاد منه الاثر ان
يكون بالضرورة وقتا ما غير فاعل ثم لحقه ارادة او جبر او حالة اخرى من الحالات اللاحقة
لم يكن اولا فح يحصل منه الاثر فالتحقيق انه اثر مع تلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل
وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلا الا بالقوة فقد اثبتوا انه كونه فاعلا بالفعل عن لا كونه فاعلا
بالفعل عند اهل الحق واما عندهم فتقوم كونه بالفعل بكونه لا علة بالفعل فكان
الفاعل عندهم مفهوما متحصلا من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل اي بعد المجموع
المؤلف من الغاية وعدمها السابق قال فيكون كانما يسمونه فاعلا يلزم ان اه
يعني لما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشيء مؤثرا في شيء بواسطة لحوق حالة
غريبة طارية عليه من ارادة او قسر او غيرهما فكل فاعل عندهم منفعل لانهم لا يجردون
الفاعل عن فاعليته عن طريان حالة اخرى وصفة خارجة عليه والانفعال لا يعنى به
الا كون الشيء متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن فكل فاعل يلزم ان يكون منفعلا

بل نقول اذا كان معنى الفاعلية نفس كون الشيء متصفا بالايجاد بعد ما لم يكن وهو معنى الانفعال فكل فاعل عندهم منفعل من الجهة التي هو فاعل وهذا مح والاول ايضا مح من جهة الكلية والعموم لا مطلقا فان من الجائز ان يكون بعض الفواعل منفعلات فان كل ما يفعل فعلا بسبب انضمام ارادة او حالة فهو فاعل من جهة ومنفعل من جهة ولا استحالة في ذلك قال فاذ ظهر ان وجود الماهية متعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية لما ابطل كون كل ما لم يتم امكانه مستغنيا عن الفاعل في وقت من الاوقات وابطل ايضا كون العدم السابق مما له مدخلية في تاثير العلة فصح بالمقصود وهو كون كل ماهية متعلقا بالعلة من حيث كونه وجود الماهية لان كل ذي ماهية فهو ممكن الوجود واسكان الوجود يقتضي احتياجه الى العلة لا عدمه السابق وذلك لان الامكان من لوازم الماهية الذي لا ينفك عنها اصلا فان الماهية ما دامت موجودة وهي متعلق بالغير فنفس الوجود الامكاني متقوم بغيره بالذات سواء كان قديما او حادثا باقيا او فاسدا وكونه بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة لم لا دخل لشيء منها في الحاجة الى العلة فالمعلول الدائم يحتاج ايض الى ما يفيده الوجود دائما ما دام كونه ممكنا موجودا فصل فيما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية يريد في هذا الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء المحققون من ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها وتحقيق فاعلية الفاعل اعلم ان الذي تم في الفصل السابق من كون المقتضي للحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث وكون الاثر المترتب على الفاعل هو الوجود نفسه لا كونه حادثا يكفي في اثبات هذا المط لكن الغرض اذ لم يتم على الجمهور في ذلك واختلط عندهم معنى الفاعل بالفاعل قال والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة يبقى بعد النار راه فقد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات فما قيل ولوحظ كون الفاعل متقدما على المعلول فذلك ليس من حيث كونه فاعلا ولا الفاعل بما هو فاعل مما يجوز

ان ينفك عنه معلوله اذ ربما اعتبار اخر وحيثية اخرى غير الحيثية التي بها فاعل قد يكون قبله وبذلك الفاعل لا يكون فاعلا بنفس ذاته بل القيام امر اخر والفاعل الذي يكون فاعليته بنفس ذاته والذي يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا ينفك فعله اصلا عنه بنوع من اعتبار ما نحن فالفاعل الذي يكون فاعليته زايدة عليه قد يكون فاعلا بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض والاول مثل الطبيب للعلاج والثاني اما لانه مصحوب للفاعل بالذات كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيثية كاتب واما لانه معلول بالذات امر اخر يلزمه ما نسب اليه بالعرض كما يقال للسقمونيا انه مبرد للزوم التبريد الذي هو فعله بالذات من استفراغ الصفراء المستتبع بالنقصان ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط السقف فان معطي الصحة مبدا ارفع من الطبيب ومبدا الانحدار الثقل الطبيعي للسقف فاذا تقرر هذا فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعلية الى الاب في توليد الابن والى البناء في عمل البناء والى الزارع في تحصيل الزرع والى النار في سخونة الحطب وغيره فليس الاب علة للابن ولا البناء فاعل للبناء ولا النار سببا للنار كما وقعت الاشارة اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى افرايتم ما تمنون وانتم تخلقونه ام نحن الخالقون وبقوله افرايتم ما تحرثون انتم تزرعونه ام نحن الزارعون وقوله افرايتم النار التي تورون انتم انشاتم ام نحن المنشئون فالله سبحانه اشار الى وجه الخبط والاشتباه في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقي الذي يبقى بعده الفعل كالاب والزارع والموري للنار اي محصلها من الزند بضرب القدحة عليه بان ما هو فعل هؤلاء الفاعلين ليس بالذات الا ما هو من باب الحركات ونحوها فنسب اليهم فعل الانشاء والحرث والاجراء وكل واحد منها نحو من الحركة لا غير والحركة لا ينفك عن المتحرك فما هو فعل الفاعل بالذات لا ينفك عنه وما ينفك عنه كالولد والزرع والسخونة ليس فعله بالذات بل له فاعل اخر لا ينفك عنه فعله وكذا الامثلة التي ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لا القوام ما نسب اليها من التوالي المذكورة ولا الوجود واما البناء فحركاته علة لحركات للبنات واجزاء البيت مثلا اي انتهاء حركاتها

علة لانتهاء هذه الحركات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع المتحركات من البناء
وغيرها على هيئة مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وانفكاكها عن التفرق فيتعلق واساكها
بمسكه افاده الله الذى يمسك السموات والارض ان تزولا بقوته وقدرته وكذا
قياس الابن فى توليده كما اوضحه الشيخ وكذلك نقول فى الماء اذا حصلت فيه نار اخرى
فانها علة بالذات لتسخين ما يجاور كالماء بالاعداد فاذا تكرر الاعداد والاستعداد
اشتدت سخونة عنصر الماء فضارت الصورة المائية المقسورة بالنار فاعلة
للسخونة الشديدة كالطبيعة المصعدة للحجر الى فوق باعداد القاسر الرامى فاذا
بلغت شدة التسخين الى حد ما لا يناسب الماء بطل استعداد مادته لقبول
الصورة المائية او لحفظها بالفعل فانقلبت نارا بافاضة المبداء الفعال الصورة
النارية عليها فليست النار الاولى علة للنار الثانية بل المبدأ الذى يكسو العناصر
صورها باذن الله وتقديره فكل فاعل بالذات مع فعله وكل علة مع معلولها الا
ان بعض الافاعيل والمعاليل مما يستدعى مقدمات هى اما علل بالعرض ومعينات
او مفتقرة الى معينات فالتى هى علة بالذات يجب ان يعتقد انها باقية مع
معلولها فالعلة بالذات فى بقاء هيكل البناء وشكله هو الاجتماع مع اليبوسة
وعلتهما طبيعة المجتمعات المثبتة لها على التاليف وعلة تلك الطبيعة المبداء المفارق
العقلى الفاعل للطبايع العنصرية البسيطة والمركبة على حسب استعدادات موادها القابلة
واما العلة بالذات القريبة لحصول الولد فهى اقتران صورته بمادته وهما السببان الصورى
والمادى والسبب الفاعلى لهما هو ذلك المبدأ المفارق واما علة حدوث النار فهى ايضا
المفارق الواهب للصور مع حصول استعداد المادة لها بزوال الاستعداد لضدها
فاذن كل علة بالذات مع معلولها وبالعكس ومما يؤيد هذا المطلب ما قال المعلم
الاول للفلاسفة قال واذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما
نشير بذلك الى العلل الذاتية يعنى لما ظهر لك ان العلل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فليس
لاحد ان يقول ان القوم ذكروا فى بيان ارتباط الحادث بالقديم ان لا بد هناك
من اسباب متعاقبة غير مجتمعة لا متناهية كون متناهية فى ازمنة غير متناهية وذلك

ينافى قولكم بان كل علة مع معلولها وينافى ايضا ما قلتم بان العلل لا بد ان يكون فصنهم
متناهية وذلك لانا اذا قضينا وفى ما ذكره الحكما فيما يتعلق به كلامنا فى هذا العلم بنصار
ان العلل متناهية فانما اردنا بها العلل الذاتية دون ما يكون بالعرض وما قالوا
وقلنا ان اسباب الحوادث غير متناهية فانما نريد بها الاسباب التى هى علل بالعرض
نحن معاشر الحكماء لا نمنع ان يكون فى الوجود علل معينة واسباب معدة ذاهبة الى
لا نهاية بعضها قبل وبعضها بعد بل ذلك مما هو واجب بالضرورة فى ارتباط الحادث
بالقديم وذلك لان كل حادث لا بد ان يجب وجوده بعد ما لم يجب فلا بد له ايضا من
علة حادثة ثم هى ايضا لحدوثها وجب وجودها بعد ما لم يجب وكذا الكلام فى علة العلة
فلا بد فى الامور الجزئية الحادثة من اسباب متعددة منضمة الى العلل الثابتة الموجودة
بالفعل وتلك الاسباب وجب ان يكون غير متناهية فكما يجب ان يكون فى الوجود
سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات كذلك يجب ان يكون فيه سلسلة غير متناهية التابنة الدائمة
متعاقبة من العلل والمعلولات الحادثة العرضية فهناك سلسلتان احديهما ذاتية
طولية والاخرى عرضية فالمبدع سبحانه ربط الحادث بالحادث والثابت
بالثابت وقوله ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة يعنى ان السؤال اذا وقع فى لمبتدء
الماهية وحدوث كل حادث من جهة اسبابه المعدة فلا بد ان لا ينقطع بخلاف ما اذا
كان السؤال من اسبابه الذاتية فانه ينتهى الى ما لا لمية له وهو واجب الوجود لكن
الاشكال هنا فى شىء وهو ان هذه التى بلا نهاية لا يخلو اما ان يوجد كل واحد منها
اه هذا من الاشكالات الصعبة فى ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه
الاسباب العرضية المتسلسلة بلا نهاية اما ان يقع كل منها فى ان واحد فيلزم
تتالى الانات وتلاحق الدفعيات من غير ان يقع بينهما زمان وهو محال كما مر فى مبحث
ابطال تركب الجسم من الاجزاء المفردة ونفى تركب الزمان والحركة من الانات و
الانيات واما ان يبقى زمانا فيكون ايجاب كل منها المعلوله فى جميع ذلك الزمان
لا فى طرفه وكذا الموجب لايجابه يكون معه فى ذلك الزمان وكذا الموجب لها لايجاب
موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة معا فى زمان واحد
وهذا النحو من التسلسل فى العلل هو الذى حكم باستناعه مع كونه مستحيلا لكم يقع به

الارتباط المطلوب اذ المجموع منها ايض حادث لا بد لها من علة لحدوثها ولا
خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل وما اجاب به الشيخ وغيره
عن هذا الاشكال هو ان الحركة شئ بقاؤه ليس بقاء مستمر على حالة واحدة
بل هو في نفس بقائه لا استمراري متغير فلو لا وجود الحركة لكان الاشكال واردا
غير مندفع لكن الحركة لما كان تجددها وتغيرها ليس تغيرها من حالة الى حالة تغيرا
من آن الى آن يليه بل بما هو حالة آنية نفرض فيها الاوسط وبين حالة آنية اخرى
مفروضة حالات كثيرة مفروضة على النعت المذكور وبالجملة ليست حالاتها
المتجددة في آنات متتالية متشافعة بل كلها شئ واحد متصل على نعت التجدد
والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة لذاتها بل لكونه على نسبة
ما ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث وجزؤها او شرطها فيكون علة
الحوادث بما هي علة لها امرا مستمرا غير ثابت الذات على حالة واحدة ولا باطلة
الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايض متفاصلة الوجود متتالية
ومنشاء كونها على هذه الصفة هو الحركة فالضرورة الحركة هي السبب الحافظ
لنظام علل الحوادث او شرطها او شريكها وبها ينحل هذا الاشكال وما يجري
مجراه واعلم ان الكلام عايد في اصل صدور الحركة فانها يستلزم صدور المتغير
عن الثابت والجواب بانها امر مستمر الذات متجدد النسب فبحسب استمراره يصح
صدورها عن الثابت ومن جهة تجدد نسبها يصح صدور الحوادث عنها
او باشتراطها او باشتراكها غير مجدد اذ الكلام عايد الى لزوم جهة تجددها
من جهة ثباتها واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقرب الى الصواب كما هو
ما قال بعضهم ان الحوادث باسرها مستندة الى حركة دايمة دورية ولا يفتقر
هذه الحركة الى علة حادثة فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها يستند الى
علة ثابتة ومن حيث حدوثها كانت يستند اليها الحوادث فان سئلنا عن
كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن علة حدوث علة مع انا حكمنا كليا ان
كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية
الكلية هو الشئ الذي عرض له هيئة الحدوث من حيث معروضة له والحركة ليست

من العلل الثابتة الى بسبها او بسببها بصح صدور الحوادث المتجددة من تلك العلل فان صدور الحركة عنها

صح ٢

ثباتها

كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان هيئتها الحدوث والتجدد فما كان ذلك الحدوث
والتجدد ذاتيا للشئ لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته حادثة ونحن اذا راجعنا عقولنا
لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي
هو نفس هيئته التجدد والتغير فلا نجدها تحكم بذلك عليه الا عرض له تجدد وتغير
زايدان كالحركة الحادثة بعد ان لم تكن بخلاف المتصلة الدورية الدايمة وحدوث العلة
التي يفتقر اليها المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زايدا والا لم يصح استناد الحوادث
الى الحركة الدايمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شئ هيئته هي نفس التغير والانقضاء
فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير والحدوث صح ان التغيرات ٢
يكون علة للمتغيرات والهيئة التي هي التغير والحدوث هي الحركة ولهذا عرفها قوم
بانها امر يمتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثير من هيئة ٢
الاشكالات اقول ولكنه غير واف بتحقيق الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من
الخلل بعده من وجوه الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها بالذات حدوث ولا قدم الا بجمعيته
ما اضيفت هي اليه اذ معناها كما عرفها المحققون بره هو خروج الشئ من القوة الى
الفعل يسيرا يسيرا او قليلا قليلا او لا دفعيا فالحقيقة الحادث الشئ التدريجي والخارج من القوة
الى الفعل موجود هو من المقولة التي فيها الحركة واما نفس الحركة فهي امر عقلي نسبي هو تجدده
المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة
لا يمكن تقدمها بالذات على وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث
موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشئ يجب ان يكون موجودة معه بالزمان والعلة الموجبة ٢
متقدمة عليه بالطبع ولا محالة وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام
هذا القايل يدل على كون الحركة الدورية دايمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار
يستند الى العلة القديمة وهذا ليس بصحيح اذ لا امر التجدد سوى التجدد ليس له بقاء وجود
اصلا ثم هذا لا يحكم قديما واما الهيئة الكلية له فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها
الرابع انا قد برهنا في كتبنا على ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق
بشخصه وكذا غيره من الاجسام الطبيعية وعلة الحركة الذاتية على القرينة وكذا موضوعها
غير باق ولا قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة لكن مستقيم

فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق في هذا المطلوب ان الذي حادث فيه عقول آخرين
في بيانه لمن القفظي ما الهمني الله به واولينا من الحكمة بفضل ربي هو ان الامر المتجدد
الذات والهوية نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله وصورة بهو ٢
مفارقة في العالم الربوبي ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض
القوة والاستعداد اولنا على تجدد الطبيعة المادية السارية باشخاصها في جميع الاجرام
والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة المادية وان لم يكن مهيتها مهية التجدد وشانها نحو مهيتها ٢
وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للمهية كما
في الاشد والاضعف فان الذي يقبلهما لا يقبلهما بحسب المهية بل بحسب الوجود كذلك فكذلك ٢
بعض الوجود كذلك بعض الوجودات تدريجية الهوية بذواتها لا الصفات عارضة
لهيولتها وان كانت زائدة لمهيتها في العقل بحسب التحليل فمثل هذا الوجود لعضود لهيولتها ٢
هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون الا متدرج الحصول لا اقول ان مهيته يقتضي
التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور
طبيعة من هذه الطبايع بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث فكيف يكون بالنا ٢
من الصفات الذاتية لها بل ذلك الاشكال مبني على الاشتباه بين مهية
الشيء ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لانه
يتشخص بذاته وكل ما لا يحصل في الذهن يقبل العموم والاشتراك فلو
حصل الوجود بعينه لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا وهو ممتنع وسنعود
الى ايضاح هذه المسئلة واشباع القول فيها عند عود الشيخ الى ايضاح
ما ذكره ههنا فيما ياتي اشفى واشبع مما ذكر قوله فقد بان وصح ان ههنا ٢
العلل التي بذاتها للشيء التي منها وجوده ١٥ آه يعني قد صح وتبين ان العلل على ضربين
احدهما الذاتية التامة والاخرى غير الذاتية التامة سواء كانت عرضية
او ذاتية غير تامة ولا قريبة فالضرب الاول منها حيث يجب بها ذات المع
ولا يتقدم عليه بالزمان فاستحال كونها متسلسلة الى غير نهاية لنهوض البراهين
على بطلانه واما الثاني فحيث يجوز تقدمها على المع وبقاؤه بعدها بل يمتنع
ذهاب سلسلتها الى لا نهاية بل يجب ذهابها كذلك لان كل حادث يحتاج

الى مادة واستعداد سابق وكذا الكلام في حدوث استعداده واستعداد
استعداده الى غير نهاية فافهم واذ قد تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء
لذاته سببا لوجود شيء آخر دائما مما كان سببا لذاته دائما ١٥ لما ثبت وتقرر ان الممكن
لامكانه مفتقر الى العلة وان اثر العلة هو الوجود نفسه لا الحدوث لزم ان فاعل
العلل المقتضية بالذات هي السبب الذي يكون معه دائم وجوده فنقول ان الذي
هو بالذات سبب لشيء سواء كان دائم الوجود او غير دائم الوجود فهو سبب له دائما
ما دامت ذاته موجودة فان كان شيء من الاشياء الذي هو سبب لذاته لوجود
شيء امر دائم الوجود غير منقطع ازلا وابدا كان ايضا دائما غير منقطع ومثل هذا معلوله ٢
من العلل لذاتها ولو بمفهوم العلية واسمها الاثر الزائل عن مهية الشيء مطلق العدم
وافادة الوجود الدائم فهو المبدع عند الحكماء وافادته الوجود يسمى عندهم
ابداعا فان كان افادة الوجود بعد العدم يسمى تكوينا فالابداع هو تأييس الشيء تاسيس ٢
بعد ليس مطلق اي ايجاده بعد عدم مطلق اي ايجاده بعد عدم مطلق اي عدم بوجه
من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجي بعدية زمانية فالمبدعات
ليس لها بحسب امكانها الذاتي اعدام خارجية بخلاف المكونات حيث لها اعدام
خارجية قبل كونها وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن لها عدم في نفس
الامر بحيثية من الحيثيات ومرتبة من المراتب ولها في الواقع هو الوجود لا غير لانه
اوسع من تلك المرتبة فتامل فيه فان ههنا شبهة مشهورة يندفع به وهي ان امكان
العدم للمعلول الاول مع امتناعه على الواجب بناء في التلازم بينهما اذ امكان اللازم
يقتضي امكان الملزوم فيلزم امكان الواجب فهو محال ولا يجدي ما ذكره بعض المتاخرين
بان الذي يلزم حينئذ امكانه بالقياس الى الغير وذلك لا ينافي الوجوب الذاتي وانما
المنافي له الامكان الذاتي لان الامكان الذي هو بالقياس الى الغير انما يتحقق
بين شيئين لا يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية والواجب ومعلوله الاول بينهما علاقة
ذاتية وكذا بين نقيضيهما فالجواب ان المعلول وجوده ومهيته فالذي منه متصف
بالامكان هو مهيته وهي مما لا علاقة لها لذاتها مع الواجب في التلازم والذي منه متصف

باللزوم هو الوجود وهو واجب بوجوب سببه الذاتي ولا امكان ومن هذه الجهة
بل من جهة المهية فالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن قوله فان للمعلول في نفسه
ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند
الذهن اه لما ذكر ان الابداع هو تاييس الشيء بعد ليس مطلق اراد ان يبين كيفية هذه
البعدية التي يقال لها الحدوث الذاتي بان المعلول له في حد نفسه اي مهيته ان ليس
وجود وله عن علته الموجبة ان يكون له وجود والذي للشيء في نفسه اقدم من الذي له من غيره عن
عند الذهن تقدما بالذات لا بالزمان فكل ممكن ايس بعد ليس اي موجود بعد
عدم بعدية بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة فان كانت مما
يكفي امكانها الذاتي لصدورها عن العلة فليس لها الا الحدوث الذاتي اي من
التاخر عن العدم الذاتي فقط وان لم يكف فلها مع الحدوث الذاتي حدوث
بمعنى اخر وهو سبق العدم عليها بالزمان واعلم ان فيها اشكالا من وجهين
احدهما ان المهية تابعة للوجود كما حقق مرارا فانا لو لم يفد شيئا لم يكن
مهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود فالمهية تبع له كما استقر عليه تبع ٢
المشائين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك فما معنى تقدم حال المهية على
حال الوجود والجواب ان مهية الشيء وان كانت تابعة لوجوده في الواقع على
المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها في نفسها ويعتبر لها احوالا فاذا
لوحظت المهية في نفسها يحكم عليها بتقدمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها
فاولها الامكان وبعده الحاجة الى العلة في الوجود او العدم وبعدها
مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود
وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه هو المهية لا نفس الوجود ح ٢
فالوجود هو لا كذلك في الواقع والتقدم فيه على المهية والمهية هي الاصل الاصل ٢
في الاعتبار الذهني وهذا التقدم فيه على الوجود وثانيهما ان مهية المعلول ليس
لها في نفسها ان تكون معدومة والا كانت ممتنعة لا ممكنة ضرورة احتياج الممكن
في كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض المتاخرين له وجها اخر وهو
ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة

كالمهية ليس لها في نفسها ان تكون موجودة والا كانت ... لا ممكنة ٢

انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة ٢

الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم قال لا انه يرد عليه مثل ما مر فان تخلف
وجود المعلول عن وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت
اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة ايضا لا نعني
للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت انه ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها
قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب
وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من
انتفاء الاول تحقق الثاني والجواب ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم
في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها
ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه لا يقال كما ان المتاخر
بالزمان متصف بالعدم في ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالرتبة متصفا بالعدم
في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم
في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو مح واما سلب
الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة
ظرفا للاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير مح
كما مر وقد تلخص من هذا ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا الامكان للوجود و
العدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتي هذا
المعنى تم والا فلا انتهى ما ذكره اقول اما وجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب ذاته فهو
ان مهية الممكن وان لم تخل عن احد طرفي الوجود والعدم لكنها بحسب ذاتها واعتبار
نفسها بحيث تجرد عن الوجودات كلها فلها السلب التحصيلي عن كل ما سلبت
ولو بطرفي النقيض على الوجه الذي ذكره الشيخ سابقا وهذا السلب لها عن كل شيء
هو غير نفسها وان كان من حيث ثبوته لها نحوا من انحاء الوجود متقدما على سائر
الاتصافات الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم
والمعنى فلا يستدعي ثبوت الموضوع قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب
لانه عين سلب الاشياء عنها في تلك المرتبة فلتقدم على سائر الاشياء صح عروض
الوجود وغيره لها ولكونه ايضا نحوا من الوجود وان كان وجود السلب صح تقدمها

بالوجود على سائر الصفات الذى هو شرط الاتصاف بها كما علمت قاعدة
الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان المعلول له فى نفسه ان ليس اى له
لميته الوجود وغيره من الصفات من حيث اعتبار ذاته بذاته فى ملاحظة
العقل مجردا عن غيره فى هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان مهيته يقتضى العدم
فى الواقع من كل وجه لا من حيث اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون مع
اتصافه بالوجود فى الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته فكل ممكن مجرد من حيث
ذاته عن هذا الوجود الذى تلبسه فى الواقع فاعلم هذا واما الوجه
الذى ذكره هذا الفاضل من كون المعلول معدوما فى مرتبة العلة فغير
صحيح اذ العلة الموجبة للشئ هى منبع وجوده ومعطى كماله فكيف يكون عادما
نعم وجود المعلول لما كان متضمنا لاصل الوجود مع قصوره عن الكمال ونقص
عن التمام فالذى يسلب عن العلة هو النقص الذى هو امر عدمى فعدم هذا
العدم يستلزم الوجود الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه صح التاخر واندفع
الايراد الذى ذكره لان سلب السلوب والاعدام صادق على الموجود المتاكد
الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده من هذا الوجه ولا
ان يقال ان المعلول معدوم مطلقا فى مرتبة وجود علته وصح ان يقال انه معدوم
مطلق فى مرتبة مهيته على ما مر فى الوجه الاول واما الذى افاده من جواز
ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما ذكره نعم يمكن سلب كلا
المتقابلين بهما كالكاتب واللاكاتب عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان
كاتب قولنا الانسان ليس بكاتب بل نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب
فكل منهما اذا كذب يكون الانسان فى مرتبة ذاته موجودا صدق سلبه كذلك
فى تلك المرتبة موجودا فلم يلزم ارتفاع النقيضين اصلا لا فى الواقع ولا فى
مرتبة من مراتبه فقولنا نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها اه وان
كان مسلما لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما كما زعمه
فانه اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود فصدق القول بسلبه عنها على
التحصيل لا العدول فكان احد النقيضين حقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ

فاذا سئل عنها بطرفى النقيضين لم يكن الجواب الا السلب عن كل شئ فاذا كان نقيض
وجود الشئ فى تلك المرتبة سلب وجوده الذى فى تلك المرتبة كان ذلك الوجود مسلوبا
عن تلك المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا المهية
فى تلك المرتبة موجودة قولنا المهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست المهية فيها موجودة
فهذا السلب صادق فى تلك المرتبة وهى مصداق هذا السلب التحصيلى لسائر
الاشياء التى ليست ذاتها ولا ذاتياتها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة
عنهما نعم يخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه والعدم يقتضى الوجود بالحمل
الاولى كما فى المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقى كما فى القضايا فلم يرتفع النقيضين
فى شئ من الوجهين اصلا اذ لم يلزم كون شئ لا وجودا ولا عدما ولم يزل ثبوت كون
شئ فى اى مرتبة كان مما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا ليس انه موجود فان
القضية التى هى مفاد قولنا ليس الانسان فى مرتبة ذاته بموجود صادقة
البتة ونقيضها التى هى مفاد قولنا هو موجود فيها كاذبة البتة فلم يلزم ارتفاع النقيضين
لا فى المفردات ولا فى القضايا وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهى انه قد تقرر ان
تحقق الطبيعة انما هو بتحقق الطبيعة فرد ما وسلبها بسلب جميع الافراد فوجود
الشئ فى مرتبة من الواقع يوجب وجوده فى الواقع ولكن سلبه عنها لا يوجب سلبه مطلقا
فسلب الوجود عن الانسانية مثلا فى تلك المرتبة السابقة لا ينافى تحققه فى نفس الامر
مطلقا لان نفس الامر اعم واوسع من تلك المرتبة فثبت ان المعلول فى مرتبة نفسه
ان ليس اى صدق عليها فى تلك المرتبة انه ليس فانظر كيف حقق الشيخ ما ادعيناه وداعى
المقام بان عبر عن صدق السلب المذكور الواقع فى المرتبة بلفظ القضية لا بلفظ
المفرد فلم يقل للمعلول فى نفسه الوجود او الكون وله عن علته العدم او اللاكون
بل قال له فى نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اى صدق عليه ليس بموجود
فى تلك المرتبة وصدق عليه انه موجود فى الواقع من العلة وكلا القولين صادق لاختلاف
الحيثية قوله فان اطلق اسم الحدوث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية
بالزمان كان كل معلول محدثا الى قوله ومن الناس من معناه واضح مكشوف غنى عن الشرح
ومن الناس من لا يجعل كل ما له يعنى ان الناس قد ذهبوا الى ان كل ما له ايس بعد

يلزم م

ليس م

ليس مطلق فهو يسمى بالحادث وخصوا اسم الحادث بما له وجود بعد عدم خارجي
غير مجامع للوجود في آن فافترق فريقين فرقة مالم يجعل احد قسمي الحادث بالمعنى
الاعم وهو الذي لم يسبقه عدم خارجي بل مجامع حريا باسم المبدع بل خصه
بما لا واسطة بينه وبين العلة الاولى زعما منهم ان كل ما يوجد عن العلة الاولى بتوسط
علة متوسطة فاعلية وان لم يكن صدوره عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة عليه
وليس بابداع بل ليس مطلق بل عن ليس لصدوره عن العلة الاولى بتوسط وجود
احد الجزاء اليه وان لم يكن مادة ولعل هؤلاء القوم زعموا ان توسيط الفاعل
المتوسط للمعلول مما يخرجه عن كونه بعد عدم مطلق وليس الامر بل كلما بعد
المعلول عن العلة الاولى تضاعفت فيه جهات العدم والامكان والحاجة
وهكذا حتى ينتهي الى معلول يحتاج في وجوده الى مادة ما تتم لامكانه وعدمه
السابق عليه نعم لو اختص اسم الابداع بما ليس لوجوده الا علة واحدة واجبة ولا سلب
له الا سلب الوجوب لكان له وجه في التسمية اذ لا وجه لما ذكره هؤلاء ومما يؤكد
ذلك قول الشيخ في الاشارات الاول يبدع جوهرا هو بالحقيقة مبدع محض
الابداع الحقيقي باول الجواهر العقلية ولا شك ان بداعه افضل ضروب الابداع
لعدم توقفه الا على ذات المبدع الحقيقي لا غير وفرقة اخرى عمموا اسم الابداع
لغير المبدع الاول ايضا ولكن خصصا لكل ما له وجود صوري كيف كان اول المبدعات
او الثواني والمراد من الوجود الصوري هو الوجود الذي هو بذاته معقول ذاته
لا بصورة اخرى ماخوذة منه وهذا شان الجواهر المفارقة عن المواد وان تغايرها
وان كان غير متوقف على سبق مادة واستعداد كالفلكيات فيختص نسبته
الى الفاعل باسم التكوين واعلم ان هذا مطابق لما ذهبنا اليه وفقا لراي الحكماء الا في
من ان الماديات باسرها كاينة فاسدة لان الطبايع الجسمانية تدريجية الوجود
لكن الكون والفساد في الفلكيات على ضرب آخر غيرهما في غيرها لانهما فيها على نهج
واحد مستمر غير منقطع اذ كونها في كل جزء من الزمان عين فسادها فيه من جهة
وفسادها في كل جزء منه عين كونها فيه من جهة وبالجملة ليس للزمان جزء الا ولها
فيه وجود بوجه ما وعدم بوجه بخلاف العنصريات فان وجودها قد يختص بزمان

وعدمها بزمان آخر قوله ونحن لا نشاق في هذه الاسماء بعد ان يجعل المعاني
متميزة فيحد بعضها او معناه واعلم ان الشيخ جعل الايجاد على قسمين الابداع والتكوين
وصير الافلاك وما فيها داخلة تحت الابداع وخص التكوين بالعنصريات ومنهم من
ثلث التقسيم فالابداع للمفارقات والاختراع للفلكيات والتكوين للعنصريات
ولا شك ان افضل ما يسمى مبدعا هو المعلول الاول قوله ونرجع الى
ما كنا فيه فنقول لما كان الفاعل الذي يعرض له ان يكون فاعلا فلا بد من مادة ينفعل
اه كل ما يعرض له الفاعلية سواء كان العروض بتغير في ذاته او بتغير في
قابل فعله فلا بد له في الفاعلية من مادة لان ذلك الفعل حادث وكل حادث
مفتقر الى مادة سابقة واستعداد سابق كما علمت ثم ذلك الفاعل ربما كان
فعله دفعيا كالاتصالات والمماسات والاكوان الدفعية كالاشكال وغيرها
وربما كان تدريجيا فيكون فاعلا للحركة وقد مر ان الفاعل عند الطبيعيين
هو مبدأ الحركة لكن المراد منها مطلق التغير سواء كان دفعيا او تدريجيا
فيكون حركة وعنوا بها ما يعم الحركات الاربع الواقعة في مقولة الكم والكيف
والاين والوضع وجعلوا الكون والفساد اي حدوث الصورة الجوهرية وزوالها
حركة ايضا اما على سبيل المساهلة او لتجويزهم وقوع الحركة في الصورة المادية فان
جماعة منهم جعل الطبيعة نفس الحركة ولعل مرادهم وقوع التدريج فيها قوله وقد
يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذي بذاته فمثل الحرارة اه
قد علمت ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم ان منها ان الفاعل
بالذات قد يكون بذاته فاعلا اي بلا توسط فاعل آخر مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته
فمثال الاول وهو الفاعل القريب كالحرارة للتسخين وغيره فانها لو فرضت وجودها
مجردة عن قابل قبلها لفعلت آثارها كالقوة المحركة للاوتار والاوتار للاعضاء
ومثال الفاعل لا بذاته وهو الفاعل البعيد سواء كان بمرتبة كالصورة النارية
لاثارها فانها تفعل بواسطة الحرارة او بمراتب كالنفس المحركة للاجساد ثم فانها
علة بعيدة لها بوسايط من القوى فان المحرك القريب للاعضاء الاوتار ومحرك
الاوتار من القوة الفاعلة المباشرة لتحريكها وقبلها القوة الشوقية وقبالها

انبا عشر وقبلها التصور للفايدة والتصديق بها وقبلها النفس الحيوانية بقوتها
الوهمية والخيالية ان كانت الحركة حيوانية او النفس الفلكية بتوسط العقل
العملي ليس ساير القوى المدركة والمحركة في الانسانية ان كانت الحركة فلكية و
الشيخ قد عدد في الطبيعيات اصناف القوى وترتيبها بينها ما ذكره في كتاب
النفس **فصل** في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فنقول
ليس الفاعل كل ما افاده يريد بيان كيفية المناسبة بين الفواعل ومفعولاتها
فبين ان تلك المناسبة لا يجب ان تكون بالمماثلة بل قد يكون وقد لا يكون
اذ ليس كل ما افاد وجودا افاده مثل نفسه في الماهية بل ربما افاد
وجودا مثل وجوده في الماهية وربما لم يفد ذلك بل افاد نحو ا الا مثل وجوده
في الماهية مثال هذا كالنار يسود اي يفعل السواد وليس السواد مثل النار
ومثال الاول كالحرارة تفعل السخونة والسخونة نحو من الحرارة ثم الفاعل
الذي يفعل وجودا نحو وجود نفسه ربما كان وجودا اقوى واولى في الطبيعة
المشتركة بينه وبين مفعوله من وجود ذلك المفعول وربما لم يكن والمشهور
عند الجمهور هو القسم الاول فقط وليس ما ظنه الجمهور ببديهي ولا بصحيح عند الشيخ
وتابعيه من كل وجه الا اذا كان المفاد نفس الوجود او الحقيقة للشيء المعلول
بان يكون فاعلية الفاعل في نفس وجود الطبيعة التي للمعلول بما هو وجود او
نفس الحقيقة بما هي حقيقة لا يكون الوجود وجودا خاصا والحقيقة حقيقة
شخصية فح يكون المعطي اولى واقوى بما يعطيه وبعيد من المعطي له المستفيد
اللهم الا ان يكون الفاعل اجل من ان يوصف بما يفيده فمثال ذلك معطي
العلم والقدرة وكل ما هو كمال للموجود فانه بما هو موجود فانه لا محالة اولى
بالعلة المبدئة من المعلول ومثال الثاني معطي حقيقة النار وهو العقل
الفعال فالمراد من الوجود والحقيقة بينهما نوع واحد والحاصل ان وجود الفاعل
المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة الوجود من وجود ما يصدر عنه واما اذا
لم يكن الفاعل مفيدا لنفس الحقيقة بل الوجود شيء خاص من طبيعة كحرارة خاصة
او نار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم هناك على هذا السبيل بل يحتاج الى

تفصيل وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي ان الفاعل ان كان الفاعل حقيقيا فاعلا ٣
كما هو عند الالهيين لا ما سماه الطبيعيون والمتكلمون كمبادي الحركات او المعدات
نفاعليته لا محالة في نفس طبيعة الوجود فيكون في العلة اولى واقوى ويكون
المعلول بالذات من سنخ طبيعة العلة الفاعلية الا ان من ضرورة كون العلة مفيدة
والمعلول مفادا ان لا يكون المعلول مثل العلة في شدة الوجود وكماله بل يكون
اضعف منه وانقص فان كان اختلاف الوجودات في الشدة والضعف اختلافا
مستلزما لاختلاف الماهيات فيلزم بين كل علة فاعلة للوجود ومعلوله اختلاف
في الماهية والا فامكن ان يكون بين الفاعل وما يليه من المعلول القريب مماثلة ما
في النوع واما اذا كان الفاعل غير ما ذكرناه كما في عرف الطبيعيين وغيرهم
سيفصله المتن ٣ فالاقسام المذكورة كلها متصورة كما سيفصله المتن **قال** ولنعد من راس
فنقول ان العلل لا تخ اما ان تكون عللا للمعلولات اه الاسباب الفاعلية منقسمة
بحسب النظر الى ما يكون عللا لمعلولات مشاركة لها في نحو وجودها كالحرارة يكون
علة للحرارة وكالنار يكون علة للنار والى ما يكون عللا لمعلولات غير مشاركة
لها في نحو الوجود كالحركة اذا كانت علة للسخونة وكالحرارة اذا كانت علة للحركة
في الكم كالتخلخل وللحركة في الاين كالصعود وكالبرودة اذا كانت علة للحركتين
كالتكاثف والهبوط وكغير هذه من امثلة كثيرة مشابهة لما ذكر **قال** ولنتكلم
في العلل والمعلولات التي بينها سبيل الوجه الاول ولنورد داه يريد بيان الاقسام
التي تتطرق للعلل والمعلولات التي من نوع واحد وح لا تخ الطبيعة المشتركة بينهما
اما ان يقبل الاشد والاضعف او لا يقبل فان لم يقبل كالصور الجوهرية فلا يجوز
ان يظن انها في العلة اقوى وفي المعلول انقص وان قبل كالحرارة والبرودة وغيرهما
فقد يظن فيه انه قد يكون المعلول في كثير من هذا القبيل انقص وجودا من العلة
في ذلك المعنى المشترك بينهما مثل الماء اذا سخن بالنار فان حرارته لا يبلغ حد حرارة
النار وربما كان المعلول في ظاهر النظر مثل العلة في ذلك المعنى سواء وقبل
الاشد والاضعف ولا يقبلهما اما فيما يقبلهما كالابدان اذا تسخنت بالماء الحار
فانها قد يقبل مثل حرارته واما في غيره فكالنار اذا حصلت من نار اخرى فيعتقد

في الفحم ان النار يحل غيرها كالحطب مثل نفسها نارا فيكون المعلول مساويا
للعلة في صورة النارية في ظاهر الامر لان تلك الصورة لكونها جوهرا
لا يقبل الازيد والانقص والاشد والاضعف وهو ايضا مساو للعلة
في العرض اللازم للنارية من السخونة المحسوسة اذا المفروض صدور الفعل عن
الصورة المساوية لصورتها ايضا والمادة ايضا في العلة والمعلول مساوية
في التهيؤ والاستحقاق لانها في الجميع مادة النارية ليست احديهما مادة
نوع آخر كالماء اذا سخن بالنار فان اختلاف المادتين في التهيؤ مما يمنع كون
المعلول مساويا للعلة واما احتمال كون المعلول ازيد واشد من العلة في
المعنى المشترك الذي حصل منها في المعلول فقد زعموا انها لا يمكن في الاشياء
التي ظنوها علة ومعلولات مستدلين بان تلك الزيادة لا يخلو حالها من
خمسة احتمالات كلها فاسدة اما ان يحصل بذاتها عن سبب فهو باطل او عن العلة
وهما لا ان يحصل منها ما ليس فيها او عن المادة في نفسها والمادة شأنها القبول
لا الافادة والايجاد او لاجل استعداد اوجب تلك الزيادة فنفس الاستعداد
لا يكون سببا للايجاد او ان يجعل الموجب مجموع العلة والاثر الحاصل منها
في المادة فيلزم خلاف ما هو المفروض فهذه ظنون اعتقدوها في ظاهر النظر
لما رأوا اسناد الافاعيل الى مثل هذه الاسباب   فان سلمنا هذه
الظنون الى ان يستبرأ حالها ساغ لنا ان نقول ثم اذا كان المعلول معناه واضح
لكن فيما جزم به الشيخ من كون وجود العلة اولى واقدم بالذات في مثل هذه العلل
والمعلولات لتنفقه في النوع التي يظن بها انها علل ومعلولات محل نظر فان
كون الاب علة للابن والنار علة للنار لا يوجب كونها بالوجود اولى من
الابن ولا الوجود اولى بالنار من نار اخرى كما ستحققه فيما بعد نعم لو فرض
كون هذه العلل عللا حقيقية ذاتية لكانت اولى بالوجود من معلولاتها لكن
بناء الحكم على امر مفروض غير مطابق للواقع مما لا فائدة فيه   ولكونها
تفصيل آخر للعلل والمعلولات   ونوع من التحقيق بحيث هذا تقسيم آخر للعلل
والمعلولات التي هي علل ومعلولات بحسب الظن ليظهر بنوع من التحقيق ان كليهما

يصح ان يكون المعلول مساويا للعلة في الوجود وانها لا يصح وخلاصة الكلام في
ذلك ان الحال في بعض العلل والمعلولات ان المعلول منها يقتضي طباعه وماهيته
النوعية ان يكون معلولا في وجوده لوجود طبيعة اخرى او طباع آخر مخالف للنوع
والماهية وفي بعض آخر ليس كذلك ان المعلول لا يقتضي كونها في نوعيته وذاته معلولا للعلة
ولا العلة علة له في نوعيتها وذاتها بل المعلول معلول في تشخصه ووجوده والعلة
علة ايضا في تشخصها ووجودها الشخصي ففي القسم الاول يجب ان يكون نوعا العلة
والمعلول متخالفين فلا مساواة بينهما في الوجود لا الاتحاد في الماهية النوعية
واما القسم الثاني ففيه تفصيل فان الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية فان طباع
هذه الحركة وذاتها يقتضي ان يكون حصولها من النفس الحية المختارة ونوع الحركة
يخالف نوع النفس المختارة وجنسها ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار وكون
كون الاب علة للابن وليست نارية هذه النار اعني في نوعيتها وماهيتها علة لنار اخرى ولا الا
في ذاتها وماهيتها معلولة للاولى ولا لكانت العلة علة لنفسها والمعلول معلولا لنفسها
اذ العلة والمعلول متفقان في الماهية والطبيعة وكذا حكم الابوة كونه علة للابن وقوله
ولنا عندها على ظاهرها بتفصيل الفكر من التقسيم اشارة الى ان هذه العلل ليست عللا فاعلة
بالحقيقة بل الفاعل المعطي للصور شيء آخر خارج عن نوع هذه المعلولات وانما وقع
التقسيم بان المعلول قد يكون نوع علته وقد يكون من غير نوعها تقسيم بحسب ظاهر
الفكر وظاهر ما يدرك ويوجد من الامثلة ومع ذلك فالاحكام الواقعة بحسب هذا التفصيل
والتقسيم لها نوع من التحقيق **قوله** وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون
العلة والمعلول مشتركين في استعداد ما كالنار والنار لا الاخرى اه يعني ان القسم
الثاني من العلل والمعلولات وهو الذي يكون المعلول مساويا للعلة في الماهية
ويكون معلولا لها في وجوده وتشخصه لا في طباعه ونوعيته يتوهم على قسمين احدهما
ان يكون العلة والمعلول مشتركين في استعداد المادة كالنار الحاصلة من نار اخرى
كما سبق وثانيهما ان لا يكونا كذلك فيكون الاستعداد فيهما مختلفا وذلك كضوء
الشمس الفاعل لضوء الارض والقمر اذ الضوء والضوء وان كانا مشتركين في
المعنى لكن ليس استعداد المادة في العلة والمعلول متفقا ولا المادتان من نوع
واحد فان مادة العلة هي جوهر الشمس ومادة المعلول هي جوهر الارض مثلا ومعلوم

ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض فان كان شرط تساوي الكيفيتين في الماهية
النوعية عدم اختلافهما في الكمال والنقص كما هو عند اتباع المشائين لم يكن الشخصان
متماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند اتباع الرواقيين فجاز تفاوتهما في النوع
واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها لكن الظ ان النور الفلكي
سيما الشمس الذي يفعل هذه الافعال العجيبة والاثار العظيمة من احياء الموات وتصوير
الحيوان والنبات وان كان على سبيل الاعداد دون الايجاد لا يساوي الساطع على
وجه الارض في تمام الحقيقة النوعية قوله واما القسم الاول وهو ان يكونا
مشتركين في استعداد المادة فهو ينقسم على قسمين لانه قلنا الاستعداد الى اه
المراد من استعداد المادة الماخوذ في القسم الاول مطلق الاستعداد الاعم من التام
والناقص وذي المعاون وذي العائق فيحل الانقسام الى هذه الاقسام الخمسة فنقول
الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل اما ان يكون تاما في المنفعل او ناقصا
والمراد من الاول ان لا يكون في طباع المستعد مضادة جوهري ومضادة ٧١
عرضي لما هو مستعد له كاستعداد الماء المتسخن لقبول البرودة بالحركة
فليس في طباع الماء وهو صورته الباقية عند التسخين معاوقة لقبول البرودة
بل فيه معاونة له كما في احد الاقسام للاستعداد التام ومثال الاستعداد
الناقص كاستعداد الماء لقبول السخونة من ماء متسخن اخر وهو اي الاستعداد
التام على ثلثة اقسام الاول ان يكون في القابل المستعد قوة معاونة له في
قبول ما يستعد له ويكون باقية فيه على وجه الاعانة كما في المثال المذكور انفا
والثاني ان يكون فيه قوة مضادة لما يقبله لكنها مما يبطل عند حدوثه والثالث
ان يكون خاليا من الامرين لا معين يعاونه ولا ضد يعاوقه فهذه خمسة
اقسام وباقي الفاظ الكتاب واضحة والامثلة في الاقسام معلومة الا امثال
الشعلة ذات الشعب من سواد من اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل
والمنفعل في الاستعداد المادة هناك غير معلومة والاولى ان يورد استعداد
الماء ثانيا بسبب النار بدله في المثال لانه كما ذكره الشيخ من القسم الذي يكون
استعداد المنفعل فيه تاما وكان في المادة ضد لما يقبله لكن يبطل ولم يبق
فيكون من القسم الثاني من اقسام التام الاستعداد قوله ولقائل ان يقول

انكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكونا مشاركين في المادة اصلا لاحتمال
هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار لان مقسم هذه الاقسام هو ما يكون العلة
والمعلول كلاهما من نوع واحد والبرهان قائم على ان الامور المتحدة في الماهية
النوعية لا بد في اختلافها بالعدد من عوارض مادية لان اختلافها وتعددها
لا يمكن ان يكون بالماهية وبلازم من لوازمها والا لم يوجد منها واحد واذا لم يكن
واحد لم يكن كثيرا اذ الواحد مبدأ العدد فلا بد ان يكون المتعدد باعراض مفارقة
وكل عرض ممكن الافتراق يحتاج الى مادة فالنوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر
الى مادة حاملة لمشخصات افرادها فالنوع المفارق يمتنع ان يوجد الا متحدا
واحدا فكون العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما بلا مادة توهم بط وكذا كون
العلة مادية والمعلول مجردا ايض بط سواء كانا متفقين نوعا او مختلفين لان
تاثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها
واما كون العلة مجردة والمعلول ماديا فهو ذلك جائز بشرط اختلافهما نوعا والكلام
في الفرق بين هذين المتعاكسين بالامكان وعدمه يحتاج الى توضيح وتحقيق لا يحتمله
هذا المقام قوله واذ قد تلخص لنا هذه الاقسام التي حاصلها خمسة فانا نورد الحكم
في قسم قسم منها اه يريد بيان الحكم في كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحت
ما يكون الفاعل وفعله من نوع واحد من جهة امكان المساواة بينهما وعدمها في تقبل
الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا الباب وهو الذي
لا اشتراك بينهما في استعداد المادة قريبا كان او بعيدا فحكم فيه بامكان المساواة
وامكان اللامساواة بل امكان الزيادة في جانب الفعل على ما في الفاعل من الكيفية
القابلة للشدة والضعف ونحوها وذلك لان خصوصية جوهر احدى المادتين
او كليتهما لا يمنع المساواة او الزيادة واما المثال الذي ذكره الشيخ في امكان المساواة
من مشايعة حركة الاثير لفلك القمر او محدبها المقعر فيقتضي حركة الاين بالمشايعة حيث
جعل الفاعل بالذات كالطبع او الارادة او القسر وانما هي حركة بالعرض كما صرح به
والحركة التي بالعرض لا ينسب الى فاعل بالحقيقة ولذلك لا يحتمل كونها اسرع او ابطأ
من التي يتبعها بحسب المجاورة كحركة جالس السفينة لحركة السفينة القائم بها واما الشق

الاول من الترديد الثانى من هذا الباب وهو الذى يكون بحسبه التسخين فيندرج
الاستعداد فيه تاما فى الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم ههنا بجواز كون المنفعل
مساويا للفاعل كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة النار بحسب الهيولى
الجسمية فى قبول الصورة الاسطقسية فيها الاستعداد الذاتى لاحديهما من حيث
مفارقة فى جوهرها ثم بعد تصورها باحدى الصور يختلف استعدادها التالى
لقبول ساير الصور وما لاعراض وكذلك الحال فى تاثير الملح فيما يقع فى المملحة وانسلخ عن
الصورة التى كانت له كصورة العسل وغيرها فيحصل لمادته الاستعداد التام لقبول
الصورة الملحية من غير مانع فتقبلت مثل تلك الصورة وساوتها فى الكيفية القابلة
للشدة والنقص اعنى الملوحة والحق ان فى هذا القسم لا يتصور زيادة للمنفعل على
الفاعل واما المثال الذى ذكره المجوزون للزيادة بينهما فليس مما نحن فيه لان تاثير
الهواء البارد فى تجميد الماء ليس تاثيرا موقوفا على انه منفعل مساو له فى المادة والاستعداد
فان مادة برودة الهواء هى نفس الهواء ولبرودة الماء هى نفس الماء لان البرودة
بالفعل عرض غير لازم لها والموضوعان مختلفان ويستعمل الحال فى مثل
هذا المثال لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما فى قبول البرودة راجعا الى حال
الفاعل لا الى حال القابل فجعل الفاعل لبرودة الماء مجموع البرودة الهوائية
والطبيعة المائية المبردة بالقوة وهذا ايضا موجه وهو مما بحثنا فى شىء من
الابحاث الآتية **قوله** واما القسم من هذا الباب الذى يكون استعداد
المنفعل الخ هذا هو القسم الاخير من الاقسام الخمسة وهو الشق الثانى من الترديد
الثانى اعنى المقابل لما يكون الاستعداد فى المنفعل تاما الذى ينقسم الى ثلثة
اقسام واعلم ان المنفعل فيه اما ان يكون مشتملا على طبيعة مضادة او ممانعة لما يقبله
ولا يكون قابلا محضا لما يقبله كالمادة الاولى للصورة النارية او كالجسم الشفاف
لقبول الالوان وكالجسم التفه لقبول الطعوم والالكان من جملة اقسام التام
الاستعداد فالحكم فيه انه لا يقبل الذى يساوى ما فى الفاعل ولا الذى يزيد على
ذلك على طريق الاولى بل ما ينقص عن ذلك لان بديهة العقل حاكمة بان الحاصل فى
مادة لا يكون فيها قوة مضادة له والحاصل فى مادة فيها قوة مضادة له لا يكونان

وينذرج

القسم

من غير معاوقة فيه مثلا

متساويين الشدة بان يبطل حكم الممانع حين وجوده الا ان يبطل الممانع راسا فيعود الى
القسم التام الاستعداد كالنار اذا انفعل منها الماء واشتد انفعاله منها حتى بطلت
طبيعته الاولى وصار نارا محضا مثل تلك النار فصار الاستعداد فى المنفعل تاما بعد ما كان
ناقصا ولاجل ذلك اى لاجل كون المنفعل اذا كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوى فيما يقبله من
الفعل ما فى الفاعل لا يمكن ان يكون شىء من غير النار ما دام كونه غير النار ويقبل من النار سخونة
مثل سخونة تلك النار ولا شىء غير الماء يقبل البرودة منه ويكون برودته اكثر من
برودة الماء او مثله لان العنصرين الفاعلين للتسخين والتبريد خاليان عن مضاد
ومعاوق جوهريهما فلكل منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة او البرودة لخلوه
عن المعاوق واقترانه بالمقتضى لكون القوة الفاعلة للتسخين او التبريد موجودة فيهما داخلة
فى ذاتيهما غير غريبة وليس كذلك حال ما ينفعل عنهما لاشتماله على ما يمانع ويضاد لان المقرر ان
كون المتسخن من النار غير النار فله طبيعة متضادة للنارية وكون المبرد من الماء جوهرا
غير الماء فله صورة مخالفة غير مائية والفاعل الاول لما يقبله امر خارج عن جوهر القابل المنفعل
وانما يفعل ذلك الخارج فيه بمماسة وبتوسط ما هو كالآلة من كيفية محسوسة كالسخونة
فى النار المسخنة والبرودة فى الماء المبرد فاستحال ان يساوى المنفعل فيما يقبله من الكيفية
لما فى الفاعل منها وههنا ابحاث ينبغى ان ينبه عليها الاول انا لا نسلم ان فعل الفاعل الطبيعى فيما
هو خارج عنه كالنار فى التسخين والماء فى التبريد لما يقبلهما انما هو بالمماسة كما افاده
الشيخ ههنا وشرطه فى بعض المواضع كمبحث المزاج وغيره ولم لا يجوز ان يفعل بالمحاذاة
فقط او القرب من غير ملاقاة كما ترى من اضاءة الشمس لما يقابلها من الاجسام مع هذا البعد
المفرط والجواب باقامة البرهان على صحة هذه المقدمة انه لا شك انا اذا اعتبرنا بين الفاعل
الطبيعى ومنفعله نسبة وضعية سواء كانت تماسا او غيره كالمحاذاة فضربا من القرب والبعد
او لا يعتبر لا سبيل الى الثانى لما تبين فى موضعه ان كل ما تاثيره وتاثره من قوة جسمانية انما يكون
بمشاركة الوضع فبقى الشق الاول فنقول حينئذ اذا لم يكن النسبة بين المسخن والمتسخن بالملاقاة
فلا بد ان يكون بضرب من المحاذاة والبعد ح ان كان بينهما جسم قابل فلا يخ اما ان يتسخن
المتوسط قبله اولا والثانى باطل لان اثر التسخين لا يصل الى الابعد الا بعد وصوله
الى الاقرب ضرورة لكونه اولى بالقبول لقربه الى الفاعل والاول يوجب التسخط لان المتوسط

طبيعته المائية

عليها

وضرب من القرب والبعد

مثلا

لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط اخر وتنتقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهي
الى متوسط يكون ملاقيا دفعا للتسلسل وعدم تناهي الابعاد واذا حصل التسخن في المتوسط
الملاقي حصل اثر التسخين الى الجسم الملاقي ثم ان ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي
فثبت ان كل تاثير طبيعي لا يكون الا بالتماس والتلاقي هذا تقرير ما ذكره الشيخ
في الطبيعيات واعترض عليه الامام الرازي بان هذا ينافي ما ذكره في الفصل
السابع من المقالة الثالثة من علم النفس حيث قال في جواب من انكر تادي
شبح من المبصرات في الهواء من غير ان يتكيف الهواء وبانه ليس بينا بنفسه
ولا ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للمحسوس فان هذا وان كان
موجودا مستقرا في اكثر الاجسام فليس واجبا ضروريا بل يجوز ان يكون ان تفعل
اشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام يفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة
وليس يمكنا ان نعلم احد برهانا على استحالة هذا انما يبقى ضرب من التعجب فاذا كان
هذا غير مستحيل في اول العقل وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه توجبه وكان لا برهان — مذهبنا ٢
البتة ينقضه فنقول من شان الجسم المضي بذاته اذا كان بينه وبين اللون ان يفعل في الجسم الذي — او المستنير الملون ٢
يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما لا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته
من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف فقال الامام هذا ما ذكره
في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج — الفصل ٢
اليها في معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك بيانا لغرض فيها ان الفعل
والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على التماس والملاقاة مع انه تصدى في
فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالملاقاة
والتماس وانه لتكثير تعجبي بوقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ
قال ومن الاشكال لان ان الشمس يسخن الارض مع انها لا يسخن الاجسام الغريبة
كالافلاك وكذا تضي الارض ولا تضي الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها
شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الزكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان
الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه اقول ان هذا المرء المعروف
بالفضل والذكاء سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الامعان والتفتيش — والتفتيش ٢

لعله طبعه فطنته اما نسبة التناقض في الكلام فليس كما زعمه فان الذي منع وجوب الملاقاة — وطبيعة ٢
فيه هو مطلق التاثير بين الجسمين والذي اوجبه فذلك هو التاثير والتاثر المخصوصين
ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه على نوع اخر وذلك
لان نوع الفعل والانفعال مختلف في الموضعين اذ احدهما مثل التسخين والتبخير
والتبريد والتبرد ونحوهما والثاني مثل الانارة والاستنارة والاظلال والاستظلال
وشبههما فان الفعل وكذا الانفعال فيما هو من قبيل الاول تدريجي وفيما هو من قبيل الثاني دفعي
فالذي اوجب الشيخ فيه الملاقاة هو الافاعيل والانفعالات التدريجية التي لا ينفك عن الحركة
والاستحالة فلا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر
بعضها في بعض والذي لم يوجب فيه الملاقاة ما ليس كذلك كالفعل الدفعي والقول بالتحقيق
في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي مادي وبعضها تعليمي صوري وبعضها
الهي عقلي فالفعل الطبيعي لا يصدر الا عن فاعل زماني في الوجود يفعل بالاستحالة في مادة
منفعلة مستحيلة الوجود واما الفعل الهندسي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال بل لمجرد الكمية
والوضع اللازم لها وان لم ينفك الفاعل والقابل عن زمان وحركة واما الفعل العقلي
فلا حاجة فيه الى زمان وحركة ولا وضع ومقدار انما المحتاج اليه فيه نفس الفاعل وهيئة
القابل لا غير مثال الاول كالتحريكات والاحالات مثل التسخين والتبريد والترطيب والتيبيس — والتبخير
والتبخير والتغذية والانماء والتوليد ونحوها ومثال الثاني كالانارة والاضاءة والاداء
ووقوع العكوس والاشباح والمحاذيات وحدوث التشكلات كالتربيع والتثليث
والتكعيب وغيرها ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والابداع والافاضة والاعلام — والتكعيب ٢
والهداية والجود والفضل والرحمة وغيرها اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر
عن فاعله القريب سواء فعل في مادة وجوده او في غيرها لا بد ان يكون بالمباشرة و
الملاقاة وذلك لان الفاعل الطبيعي متمكن في مادته كل الانغمار ومستوثق بينها — متعمم ٢ وستعرف ٢
كل الاستغراق ثم ان الوجود لما كان مقوم الايجاد والايجاد متقوم بالوجود
فكل ما يحتاج في وجوده الى شيء يحتاج في الايجاد الى ذلك الشيء على النحو الذي
يحتاج اليه فالفاعل اذا كان وجوده مفتقرا الى المادة وكان الافتقار حتى يكون
في كل جزء منها جزء منه فكان في ايجاده وفاعليته محتاجا الى تلك المادة كالصور

العنصرية وكما لانها الثانوية من الكيفيات المحسوسة فلم يكن المادة المنفعلة
منها ملاقية لها حتى يصير كان مادة الفاعل ومادة المنفعل شئ واحد لا يفعل
ذلك الفاعل فعله فيها فلو سخنت الحرارة الغاشية في جسمية النار مثلا جسما اخرى من
غير لقاء ومن غير ان يصير كانهما جسمية واحدة يلزم ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة
الى لقاء محلها والمقدم والبرهان فيه واللازم بط فالملزوم مثله لما علمت من ان الا محاد
فرع الوجود فكل مفتقر في وجوده الى محل يسري فيه تمام فكان كذلك يفتقر في فاعليته
الى محل يسري فيه فاعليته في محل غيره كسراية وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية
لا يمكن الا بلقاء الفاعل للمنفعل وهو المط واما قول المعترض الشمس يسخن ويجلا
من غير ملاقاة وقولنا اخر انها يجفف الارض المبلة كالطين وايض انها يبيض ثوب القصار
ويسود وجهه من غير ملاقاة فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا وبالذات ليس
الا واحدا متشابها هو الاضاءة والانارة وهو الامر يحدث دفعة في هذه الاجسام
القابلة فنعله بالذات هو من قبيل الافاعيل التي هي من القسم الثاني واذا
فعلت الشمس فعلها قبلته الاجسام القابلة المنفعلة بواسطة طبايعها
التي فيها دفعة ثم اذا جعلها النور دفعة وبقي الضوء فيها زمانا يعتد به فعلت
طبايعها بواسطة عداد النور سخينا في تلك الاجسام المنفعلة وكذا تفعل
السخونة في الجسم الكثيف شيئا بعد شيء تجفيفه وتحلل الاجزاء المائية وتبقية الاجزاء
المائية الارضية في الجسم اللطيف بياضا بعد تصفية وتصقيله لكثرة المائية
والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرنا ان الجسم الحار كالنار لا يؤثر
بالسخونة في شيء الا بالملاقاة لان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة الا بملاقاة
الفاعل اياه لان ذلك كلام اخر غير لازم من القضية المذكورة وليس مما يستحيل
اذ لا استحالة في ان تنال جسم من فاعل غير مباشر لا بتوسط جسم اخر ملاق له
البحث الثاني ان الشيخ ذكر في بعض رسائله ان كل فاعل يفعل في منفعله فانما
يفعل بتوسط مثال واقع منه في المنفعل وكذا كل منفعل ينفعل اذا انفعل بتوسط
مثال من الفاعل فيه ومثل لذلك بامثلة جزئية فقال ان النفس الناطقة
انما يفعل في نفس الناطقة اخرى بان تضع فيها مثالها وهو شكلها والمسن

والضوء

اذا قبلت

فلبك

انما يحد السكين بان يضع في جوانب حده مثل نفسه فيما مامسه وهو استواء الاجزاء
وملاستها قال ولقايل ان يقول ان الشمس تسخن وتسود من غير ان يكون السخونة
والسواد مثالها لكنا نجيب عن ذلك بان نقول انا لم نقل بان كل اثر حصل في شا ش
من مؤثر فذلك الاثر حاصل في المؤثر وانه مثال له في المتاثر لكنا نقول ان تاثير
المؤثر القريب المباشر يكون بتوسط مثال ما يقع فيه منه وكذلك الحال في الشمس فانها
تفعل في منفعلها القريب بوضع مثالها فيه وهو الضوء ويحدث من حصول الضوء
فيه السخونة فيسخن المنفعل عنها منفعلا اخر عنه بان يضع فيه مثاله الرايض وهو السخونة
فيسخن بحصول السخونة ويسود وهكذا من جهة البرهان الكلي فليس هذا موضعه انتهى كلامه
والحق ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا يفعل بذاته لا الذي سماه الطبيعيون
من الاسباب المعدة فذلك الفاعل لا بد ان يفعل بان يضع مثاله في ما ينفعل عنه
واما القسم الاخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثال نفسه ثم لا بد ان يعلم ايضا ان
تاثير الفاعل الحقيقي لا يكون الا في الوجود بان يكون اثره الصادر عنه وجودا اخر فاذا
كان لا بد من تفاوت في الوجودين وهو ان يكون وجود الفاعل اقوى واكمل ووجود
المفعول اضعف وانقص فاذا كان كذلك وقد علمت ان المهية تابعة للوجود فاختلافه
بالذات يوجب اختلاف المهية فمهية الفاعل تخالف مهية الفعل من هذه الجهة مع اتحادهما
في طبيعة الوجود وتقاربهما في الدرجة الوجودية فاعلم البحث الثالث ان العموم حكموا
بان افعال القوى الجسمانية وانفعالاتها انما يكون بمشاركة الوضع واحتجوا عليه
بان الايجاد متقوم بالوجود فالافتقار الى المادة في الوجود وهي لا ينفك عن الوضع
يستلزم الافتقار اليها بوضعها وفرعوا على هذه القاعدة بان الجسم لا يمكن ان يوجد
جسما اخر ولا الجسماني يمكن ان يوجد ما لا وضع له بالقياس اليه واستشكل بعضهم
هذا بان الامر الروحاني يؤثر في الاجسام فينفعل الاجسام عنه من غير توسط وضع
بينهما وكذا البدن يؤثر في النفس وليس بينهما نسبة وضعية وهذا الاشكال قد اورده
بهمنيار في سؤالته عن الشيخ فاجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء البريئة عن
المادة تؤثر في نفس الاجساد وصورها الا بان يجعلها متوسطا في الفعل او يفعل
بوساطتها بخلاف القوة الجسمانية فانها لا يفعل الا بان يكون المادة واسطة مخصصة

لها بفعل مخصوص عن الثاني بان النفس ليست من الامور التي لا علاقة لها مع
المادة ولم يبرهن ان ما لا وضع له لا يؤثر فيما له وضع بل على ان ما لا وضع له
ولا علاقة له ايضا لم مع ذي وضع لا يؤثر فيه مادة ووضع والنفس وان لم يكن ذات
وضع لكن لها علاقة مع البدن وهو ذو وضع اي النفس الناطقة الانسانية
عند الشيخ واصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الاجسام ولا تعلق لها اليها
الا تعلق التدبير والتصريف ومثل هذا التعلق لا يكفي في ان يؤثر فيها ذو وضع
فان المؤثر فيه وان لم يكن ذا وضع بالذات فلا بد ان يكون ذا وضع بالعرض
والنفس لا وضع لها لا بالذات ولا بالعرض اذ الضرورة قاضية بان الذي
لا تعلق له بشيء تعلقا انضماميا لم يصير متصفا بصفاته والتحقيق ان جوهر النفس
وان كان موجودا واحدا لكن وحدتها ضرب اخر من الوحدة فهي بذاتها يكون في
البدن وبذاتها تنفصل عنه فهي فيه ولا فيه حسب مراتبها في الوجود الجمعي فمن حيث
هي تنفعل بفعله وتنفعل بانفعاله ومن حيث كونها امرا مفارقا عنه لا يؤثر
فيه شيء من ذوات الاوضاع فهكذا يجب ان يتصور الحال في النفس ما دامت
نفسا لكن ادراكه صعب على كثير من الاذهان العلماء فضلا عن غيرهم وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء **قوله** فان قال قائل ان النار قد يذيب الجواهر
فيجعلها اسخن منها لانا ندخل يدينا في النار اه لما ذكر الشيخ من اقسام
المستعدات التامة ما يشتمل على طبيعة تمانع الذي ينفعل به عن الفاعل وحكم
عليه بانه لا يمكن ان يساوي الفاعل او يزيد عليه فيما حصل فيه من ذلك
الفاعل ورد عليه اشكال بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات بان سخونتها
اقوى من سخونة النار حيث تحرق اليد منها بمجرد الملاقات دون النار
فاجاب عنها بان فيها وجوها عديدة من الامور غير الحرارة هي الباعثة لان تظهر من
الفلزات المذابة السخونة اقوى من النار وهي كونها غليظة لزجة يلتصق بها ملاقيها
اليد اياها وكون لصوقها باليد غير الزوال وكونها متحدة السطح غير مخالطة
باجسام مخالفة لها في التاثير وكون التاثير غير صرف بل ممازجة لغيرها من اجرام
هوائية كاسرة اياها من حرها فههنا امور ثلثة بعضها اقرب الى الظهور

من بعض احدها ما هو في المسبوك وهو كونه غليظا لزجا يوجب ان تتشبث باليد ويطول
الاتصال بها فلا يفارقها الا في زمان له قدر بالاضافة الى زمان ملاقاة النار
وان لم يكن التفاوت بحد يكاد الحس يدركه لكن الدليل يوجبه وقد تقرر ان ازدياد زمان كون
الفاعل والفعل يوجب اشتداده فالفاعل الضعيف القوة ربما يفعل فعلا اقوى
لطول المدة من الفاعل القوي في مدة قصيرة وثانيها ما هو في النار وهو ان هذه
النار المحسوسة انما هي مركبة من اجزاء نارية حقيقية واجزاء اخرى ارضية متصعدة
بتبعيتها يخالطها بنحو الامتزاج لا بنحو الاتصال بل الهواء من خارج على سبيل التجدد
بان يتوارد عليها شيئا بعد شيء وكلما يرد ينفصل منها ويتجدد بدله والوارد عليها
هواء بارد فيكسر برودته كيفية الحرارة قبل ان يتسخن بها ويصير نارا مثلها لان
صيرورتها نارا جوهرا يستدعي زمانا اقل من زمان استحالة النار في الكيفية ومع
ذلك فالنار سريعة الحركة في الصعود والانفصال عن اليد فلا يبقى جزء منها
مماسا لليد زمانا حتى يؤثر فيها تاثيرا محسوسا بل يتجدد من العضو اللامس
سريعا وقوله فيما لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس
وذلك في مدة لها قدر ابتداء للسببية والسبب فيها عدم سبب التاثير فان عدم العلة
لشيء علة لعدمه ومعناه ان النار التي تلاقي يد اللامس لخفتها وسرعتها
في الحركة ينفصل عنها بسرعة ولكن يلاقي اللمس جزء اخر من النار بدل الجزء
المنفصل فلو كان لليد مكث صالح فيها لامكن ان يجتمع في اللامس تاثيرات
متعددة مجموعها له قدر محسوس في التاثير وان لم يكن واحد واحد منها محسوسا
فيما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل هذا الاثر المحسوس واما الفلز المذاب
فان اجزاءه مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا لا اتصالا امتزاجيا فلها سطح واحد
وانها ثقيلة الطبع لا يتحرك بسرعة في الانفصال عن العضو فكان ما به الملاقاة
بين اليد والمسبوك سطحا واحدا متصل الاجزاء فيتطابق المتلاقيان بالكلية
وليس كذلك ما يلاقي العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية فلا يوجد لها سطح واحد
ناري لتركب سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء والهوائية الباردة بالقياس
اليها فلا يلاقي اللامس النار بكليتها بما هي نار فلا يؤثر تاثير الملاقي بكليته لان

يمضي مدة شعاعية فيها المماساة فيقوى التاثير لكثرة الافاعيل ويبقى فعل واحد
ببقاء فاعله وهو السطح الملاقي من غير تبدل فيشتد ويقوى والفرق بين الفعل
الوجهين باعتبار العدة في احدهما والمدة في الاخر كما هو الامر في ساير الاستحالات
الطبيعية من ان التاثير يشتد في القابل ما يوثر فيه قوى التاثير ويكثرة الموثرات
الضعيفة وبطول زمان التاثير من موثر ضعيف وقوله واما النار المحفوفة
في الكيران الى اخره سؤال وجواب وهو انكم ادعيتم ان النار المحسوسة اقل تاثيرا
من البسيطة في التسخين لكونها مختلطة بالغير مما تقولون في مثل النار المحصورة
في الكور الحدادين اى النار الشفافة الغير المحسوسة بالبصر لقوتها على احالة
ما يخالطها من الاجزاء الهوائية ثم لا يرد عليها شيء من خارج لكونها محفوفة
في الكيران فاجاب بان تلك النار اعظم تاثيرا من ساير النيران فيما يماسها
من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا في التاثير من غيرها في تلك الامور
وذلك لاجتماعها حيث لا يرد اليها هواء من خارج وصرافتها لقوتها على احالة
ما كان يخالطها اولا وثانيها هو اختلاف حال اليد على المرور على النار والمرور
على السبايك فان اليد قادرة على قطع الاجسام اللطيفة كالنار والهواء بسرعة
لا يمكنها قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكثافتها وذلك لان المعاوقة احدهما
ضعيفة في الاخر قوى ولا يبعد ان يكون تسمية الكثيف كثيفا واللطيف لطيفا
لاجل اختلافهما في المعاوقة كثرة وقلة والمشهور وجه التسمية قريب من هذا
المعنى وهو اختلافهما في المنع وعدمه عن نفوذ الشعاع فيهما قوله فلو كان المسبوك
اه يعني لو فرض ان المسبوك ليس فيه من جهات كثرة اشد تسخينا للعضو من النار الا
الطولية زمان قطع العضو اياه من زمان قطعه النار لكفى ذلك في كونه اشد تسخينا
منها اذ يتضاعف تاثير الموثر من جهة تضاعف زمان تاثيره فاذا ضوعف
زمان تاثير الموثر الضعيف على زمان تاثير الموثر القوى على نسبة مضاعفة القوى
على الضعيف في القوة كان اثرهما متساويين واذا ضوعف اكثر من ذلك كان
اكثر اثر الضعيف اكثر من اثر القريب وربما لم يكن زيادة الزمان على الزمان مع
كونه اضعافا مضاعفة محسوسة لان المقدار القليل الغير المحسوس يحتمل القسمة

الفعل

الى غير نهاية فزيادة زمان تثبت البسيكة باليد على زمان ملاقاة النار مع عظمها ربما
لم يكن محسوسة لا يخفى ان هذا تمام ما ذكره في الجواب عن النقض بالفلزات المذابة للقاعدة
واورد فيه نظر من وجوه الاول انه يجب ان يعلم ان اكثر هذه الاسباب الفاعلية ليست
فاعليتها بالقياس الى ما سميت فاعيلها فالنار ليست بالحقيقة علة النار اخرى و
لا الحرارة التي لها علة الحرارة جسم اخر بالذات بل ربما كانت مهيئة لمجاورتها مادة ذلك
الجسم لقبول الحرارة من فاعل اخر كطبيعة التي هي مبدأ صفاته اللازمة وغير اللازمة
ومبدأ افعاله الدائمة وغير الدائمة ونحن قد نرى مجاورة النار للاجسام يحدث لها
اولا تحللا وتفرقا في قوامها واذا دق القوام لجسم من الاجسام حدا زائدا على رقة
الهواء يحترق ويصير نارا ولو لم يكن تلك النار موجودة وكثيرا ما يشتعل الكبريت
ونحوه من جسم متسخن كالحديدة الحامية ولا شبهة في ان الكبريت المشتعل اشد سخونة
من الحديد الغير الذايب فاذن نقول ليست العلة الفاعلة لسخونة الاجسام المذابة هي
سخونة النار والمجاورة لها بل الفاعل لها طبيعتها الخاصة بها التي هي مبدأ كمالاتها
وافعالها الثاني انه ليس هذا المقام مقام كون الفاعل والمنفعل مشتركين في استعداد
المادة ويكون استعداد المادة ناقضا لوجود امر مضاد في المنفعل كاستعداد
الماء المتسخن للسخونة وذلك لان صور المركبات المعدنية وغيرها وطبايعها
مضادة للسخونة بل هي بذاتها قد يكون فاعلا للسخونة عند اعداد معدها في التسخين
لما مر ان الفاعل القريب في سخونة المذابات من الاجسام هي طبايعها الثالث ان
القاعدة كلما كان اقوى وجوده كان تاثيره الذي بالذات اقوى واشد ولذلك
يكون الحركة سواء كانت بالقسر او بمجرد الطبع من الجسم القوى القوة اسرع منها من الجسم
الضعيف القوة كما شهدت عليه التجربة وهذا دليل على ان السبايك يجب ان يكون
اشد سخونة من النار فان قال قايل من اين يعلم ان الفلزات اقوى وجودا من النار
قلنا لان العناصر كلها هي القابلة للتركيب المخلوق لنفس جوهرها ووجودها
فهي بصير اجزاء مادية للمعدنيات وغيرها ولا شبهة في ان الصورة اقوى جوهرا و
وجودا من المادة واجزائها الرابع ان قياس فاعل التبريد ومنفعله قياس فاعل
التسخين ومنفعله ونحن نشاهد كثيرا ان المنفعل هناك يكون اشد تبردا من

وبصير

الفاعل كالاوانى والطاسات المتبردة بالماء او الهواء البارد من انها تصير ابرد من الماء
والهواء والوجوه التى ذكرها فى الاعتذار منها غير جارية فيها مع ان المثال كالمثال
الخامس ايضا ذكره من الوجود مناقشات وتنويع لا نطول الكلام بذكرها اذ ليس الكلام ٢
المبحوث عنه من المقاصد الشريفة الكلية **قوله** ومن جوهذا الموضع اه لما كانت
المسئلة قاعدة كلية هى ان المنفعل لا يكون مثل الفاعل فيما ينفعل له اذا كانت المسئلة
مادتاهما مشتركتين فى استعداد ما ولكن المنفعل انقص استعدادا من الفاعل
والبرهان قايم على صحتها الا انه يشتبه الحال فى بعض المقامات مع الجزئية ويتوهم
انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس للمتوسط الامعان فى تصحيح تلك
المواد الجزئية انما يليق بالصناعة الطبيعية ولعل الذى فعله الشيخ من البسط
فيها يكفى او يزيد على الواجب فى هذا الفن وكانه استشعر كون ما ذكره من الوجود بهذا ٢
موضع مناقشات ولذلك جعل المقام محوجا الى البسط الابسط والاستقصاء
الكثير **قوله** فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات ان اه اما الموضع الذى لا يتساوى
فيه الفاعل والمنفعل من اقسام القسم الثانى ما لا يكونان مشتركين فى استعداد المادة
كضوء الشمس والارض واما الموضع الذى صحت المساواة ويظن فيه جواز الزيادة
فهو ما يكون للمنفعل تمام الاستعداد لحدوث النار من النار واما الموضع الذى
لا يجوز الا قصور المنفعل عن الفاعل فهو ما يكون استعداد المنفعل ناقصا لاجل ما فى
طباعه من الامر المضاد لما يقبله كالماء لقبول السخونة واما العلو المذاب بالنار فهو
عندنا من اقسام المستعد الاستعداد التام لان الطبيعة السخنة فيه صورة
نارية حادثة والقابل هناك نفس المادة الاولية لا المادة مع العارض
ويحقق هذا المقام يحتاج الى بعض قواعد عرشية لنا محققة بالبراهين مؤيدة تحقيق ٢
بمكاشفات ارباب الشهود اليقينى منها تجويز التبدل فى الوجود والاشتداد
فى الجوهر ومنها تجويز كون الماهيات الكثيرة موجودة بوجود واحد بمعنى ان موجودا
واحدا يصير مصداقا لمعانى ماهيات موجودة فى غير هذا الموضع بوجودات
متخالفة الحقايق فان المسبوك لصورة جوهرية تفعل فعل النار فيكون نارا
بالحقيقة فان وجد فيه معنى اخر غير النارية اذ لا نعنى بالنار الا ما له هيئة النار

فان كان المراد من حقيقة كل ماهية كالنار والهواء والانسان ونحوها ما لا يصدق
على موضوعها بالذات غير تلك الماهية فذلك يوجب عدم اتحاد الماهيات الكثيرة بوجود واحد
وان اريد بها ما يكون مصداقا لذلك المعنى الذى هو الماهية سواء وجدت فيها
ماهية اخرى ام لا فذلك لا ينافى اتحاد الماهيات الكثيرة فى وجود واحد والجمهور لا يجوزون
اتحاد الاشياء المتباينة فى الوجود للاشياء الواقع لهم بين الامرين والخلط للاشياء ٢
بين الحقيقة بالمعنيين ومن صنوه بيان هذا المقصد ليس هنا **قوله** وظهر فى بالمعنيين ٢
خلال هذه المثالة وان كان كون وجود المعنى من جهة الوجوه اه اشارة الى ما ذكره
انفا من ان العلة والمعلول فيما لم يكن العلة فاعلة لوجود نفس المعنى من حيث
كونه وجود نفس المعنى بل الخصوصية تخصيصه وان فرضنا تساويهما فيما يقبل
الشدة والضعف فان للعلة تقدما ذاتيا من جهة الوجود وقد علمت
ما فيه فلا حاجة الى الاعادة **قوله** ثم الفاعل والمبدأ الذى ليس منفعله يريد بيان القسم الاول الذى
مشاركا له فى النوع ولا فى استعداد المادة انما المشاركة بينهما فى مطلق لا اشتراك فيه بين الفاعل والمنفعل
الوجود لا غير فالحكم فيه كون الفاعل اولى واقدم فى الوجود من المنفعل كما فى فى الماهية والمعنى ولا فى استعداد
سائر الاقسام التى كانت للقسم الثانى من كونهما مشتركين فى المادة بعد المادة انما ٢
تشاركهما فى الماهية والمعنى او مختلفين فيها ومن كون المعلول مساويا للمبدأ
الفاعلى او زائدا او انقص فان الفاعل فى بعض تلك الاقسام وان لم يكن
ازيد من المنفعل فى المعنى المشترك بينهما لكن كان يجب كون الفاعل فى جميع
تلك الاقسام غير مساو للمنفعل بحسب اعتبار اصل الوجود بل يكون اولى واقدم
منه فى الوجود كما ذكره الشيخ سابقا واكده فيما بعد ذلك ففى هذا القسم الذى
لا مشاركة فيه بينهما اصلا الا فى مطلق الوجود كان الحكم بان المبدأ الفاعلى
غير مساو للمعلول فى الوجود اظهر وابين فان المساواة فى الوجود حيث كانت
مرتفعة عن الفاعل فيما اذا كان المعلول مساويا له فى المعنى او ازيد منه فههنا
اولى واظهر لان وجود المنفعل مستفاد من الفاعل والمفيد اولى واسبق بما يفيده
من المستفيد وقد بينا ان هذا الحكم انما يتم فى الفاعل الحقيقى الذى هو بذاته
مفيد ومعط للوجود بالقياس الى ما يفيده بالذات لا بالقياس الى ما يعده

بالعرض فالاب مثلاً لايجب ان يكون اولى بالوجود من الابن ولا الحركة اولى به
من السخونة ولهذا قد يكون السخونة علة للحركة كما قد يكون الحركة علة للسخونة نعم
كل من هذه المبادى كان اولى بالوجود مما هو فاعله بالذات كالاب بالقياس
الى تحريك آلة الوقاع مثلا ونحو ذلك كما مر فى الكتاب **قوله** ثم الوجود بما هو
وجود لايختلف فى الشدة والضعف ولايقبل الاقل والانقص اه هذا الكلام
بظاهره ينافى ما هو التحقيق حسبما اشيرنا بنيانه واحكمنا تبيانه فى مواضع
من كتبنا وعولنا عليه مرارا من ان الوجود فى الجوهر اقوى واشد من العرض وفى
الجوهر المادى وفى الواجب اقوى واشد من الممكن وكذا ما فى كلام بعض المحققين
ان التشكيك بوجوهه الثلثة متحقق بين الواجب والممكن فذاته تعالى اقدم واشد
واولى فى نفس الوجود من الممكن لكن مراد الشيخ ههنا ان الوجود بما هو وجود
مطلق غير مختلف فى الافراد وهذا لاينافى كون بعض الافراد فى حد نفسه
يكون اشد من فرد اخر كك وهذا على وزان ما ذكره الشيخ فى فصل خواص الكم
من قاطيغورياس حيث قال ليس فى طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص و
ازدياد ولست اعنى بهذا ان كمية لاتكون اكثر وانقص ولكن اعنى ان كمية لايكون اشد كمية
كمية لايكون اشد وازيد فى انها كمية من اخرى الى اخر ما ذكره فههنا ايضا يكون
المراد بقوله لايختلف فى الشدة والضعف ان وجودا لايكون فى انه وجود اى
فى انه مطلق الوجود العام البديهى التصور اشد او ازيد من وجود اخر كك
مع كون بعض الوجودات فى نفسه اشد او ازيد وبعضها اضعف وانقص كما ان
السواد لايكون فى مفهوم السوادية اشد او ازيد من سواد ولا اضعف منه
فيها ولكن قد يكون سواد فى نفس وجوده الخاص اشد وازيد من سواد اخر او اضعف
وانقص منه ولكن يجب ان يعلم ان كلما هو غير طبيعة الوجود فهيته كلية ووجود
خاص والتفاوت والتشكيك بين افرادها يرجع الى نفس الوجودات والهويات
الشخصية واما التفاوت فى الوجود والشدة والضعف والكمال والنقص فكل
ذلك انما يقع فى نفس حقيقة الوجود فان الوجود ايضا حقيقة متفقة فى حصصها
وافرادها غير الامر الانتزاعى الذهنى كيف والوجود اولى بان يكون حقيقة من

ساير المهيات التى كونها ذوات حقايق انما هو بالوجود فاذن التفاوت فى الوجود
كمالا ونقصا او شدة وضعفا انما هو بنفس الوجود فالاختلاف فيه بنفس
ما به الاتفاق وهذا من خواص حقيقة الوجود فانها فى نفسها ذات شئون متفاوتة
ثم لايخفى ان الوجود كما انه فى ذاته يختلف بالشدة والضعف كك يختلف بالتقدم
والتاخر والغنى والحاجة والوجوب والامكان لكن الاختلاف الاول لايكون الا من
جهة خصوصيات الافراد اى باعتبار الخصوصية واما هذه الاختلافات الثلثة فيمكن اعتبارها
فى مفهوم مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات اذا تقرر هذا ففى كل من هذه
الصفات والاعتبارات يكون الطرف الاشرف للعلة ومقابله للمعلول فان اعتبرت
التقدم والتاخر كان الوجود للعلة متقدما وللمعلول متاخرا وان اعتبرت الغنى والحاجة
فمعلوم ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة ليست مفتقرة اليه سواء افتقر الى غيره او لم تفتقر
اصلا كواجب الوجود وهذا المعنى قريب من الاول لان المعنى الاول يكاد ان يكون نفس
العلية والمعلولية بالذات وغيرها باعتبار المفهوم فان تقدم الشئ على شئ بالذات
هو عين كونه علة له وان اعتبرت الوجوب والامكان فالمعلول لايجب الا عند ما كانت
العلة واجبة بذاتها او بغيرها واما العلة فربما وجبت حيث لايكون المعلول واجبا
فان كانت العلة علة لكل معلول فهى كما انها واجبة الوجود لذاتها كك واجبة الوجود
بالقياس الى جميع المعلولات وهذا شان الاول تعالى فالكل ممكن فى ذاته واجب
بسببه على هذا فان كان فى الوجود شئ هو علة لمعلول خاص او لعدة من المعلولات كانت
تلك العلة واجبة الوجود بالقياس الى ما هو معلول لها واما المعلول فيكفيه ما كان
واجبا فهو فى نفسه ممكن وواجب بسبب علته فللعلة على الاطلاق وجوب لذاتها بالقياس
الى المعلول لا الامكان وللمعلول مطلقا امكان فى ذاته واما وجوبه فليس الا بواسطة
العلة **قوله** وتلخيص هذا هو ان المعلول هو فى ذاته بحيث لايجب له وجود والا لكن
الى قوله فنقيض معناه واضح حق الوضوح فيه لاشك بعد برهه والذى يتوهم ايضا ان
العلية والمعلولية مفهومان متضايفان اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان
اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان بما هو متضايفان معان فى التحقق والوجود
ثم ان وجود العلة لذاته غير متعلق بالمعلول الا ان كانت معلولة لمعلولها وهو غ

[الهامش: المفارق اقوى من الجوهر]
[الهامش: لا نكم ان يدمن كيته]
[الهامش: وانقص]

واما وجود المعلول فهو لذاته متعلق بالعلة فلذات العلة لذاتها اعتبار وجود ولكونها مقيسة الى المعلول اعتبار وجود اخر وذلك الاعتبار سابق على اعتبار المعية بينهما لتقدم الذات على الاضافة فوجوب وجود العلة لذاتها قبل وجوب وجود العلية والمعلولية بينهما واما وجود المعلول ووجوبه فهو في مرتبة كون العلة علة فيكون متاخرا عن وجود ذات العلة ووجوبها ومقارنا لكونها علة فان قلت كما ان للعلة اعتبار ذات واعتبار علية متاخرة تاخر الصفة عن الموصوف فكذا حال المعلول قلنا الفرق حاصل بان وجود المعلول وجود تعلقي فليس له قبل التعلق بالعلة حصول اصلا فوجوده عين تعلقه ومعلوليته بخلاف وجود العلة فان قلت وجود العلة ايضا قد يكون نفس عليته فيما اذا كان الفاعل فاعلا بذاته كالواجب بذاته قلنا فالتقدم بالوجود والوجوب هنا اوضح فان ذاته من جهة وجوده الذي هو عين ذاته مبدأ لما سواه لا بعروض علية زائدة عليه فلذاته بذاته علة لما سوى قبل عروض العلية الاضافية التي هي من مقولة المضاف ويكون وجودها مع المضاف الاخر واما وجود المعلول فسواء كان نفس الاضافة او معروضا لما هو من المقولة فوجوده في مرتبة تلك الاضافة العارضة التي هي مع طرفها الاخر في مرتبة واحدة فاعلم قوله فتصير العلة لهذه المعاني الثلثة اولى بالوجود من المعلول بالوجود فالعلة احق به اي العلة لكونها اقدم من المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر اليها و كونها واجبة بذاتها او بغيرها عند ما هو ممكن في نفسه فيكون اولى بالوجود من المعلول واحق منه ولما كانت حقيقة الاشياء على الاطلاق بان يكون لها الوجود المطلق للشيء والحقية المطلقة له المشترك فيها بين الاشياء يكون اولى بالحقية فما يستفيد منه غيرها هذا اذا ثبت وجود هو مبدأ المبادي والمعطي لما سوا الحقية كان احق الاحقاء بان يكون حقا وكان هو الحق بذاته وكان سائر الاشياء المحققة حقا مطلقا وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته علما حقا احق من كل علم وذلك لان الحق كما مر في المقالة الاولى اما ان يعني به الوجود الثابت والعلم المطابق للواقع فبكلا الوجهين يكون الاول تعالى احق الاشياء وجودا ومعلومية واذا لوحظ كون العلة اقوى وجودا من المعلول فكل ما هو اكثر

حينئذ فالوجود الذي هو مبدأ مفيد للوجود المطلق ٣

افادة للوجود فهو اقوى وجودا فيلزم ان يكون تعالى اشد الاشياء وجودا وان يكون وجوده تعالى غير متناه في الشدة بل وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى واعلم ان للفاعل احكاما كلية وتقسيمات كثيرة منها ما مر من كونه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وان الفاعل بالعرض على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشيء فيتبعه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد كالسقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء فاذا زالت الصفراء حصلت البرودة فنسبنا فاعليتها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفعل مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فانه يقال له هادم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا للشيء بالذات فاذا اخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب بني والبناء يكتب او الاسود يحرك والرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فان اتفق وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ ببوستة لاثني الشكل الغير الكري بل كل شكل من حيث خصوصه والخامس ان يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا كالآلة والمادة ومنها ان الفاعل على ستة اقسام احدها ما بالطبع وهو الذي عنه فعل ملايم لذاته من غير شعور وثانيها ما بالقسر وهو الذي يصدر عن طبيعته المقسورة فعل كحركة الحجر الى فوق ومن هذا القبيل سخونة الماء وبرودة الهواء وحرارة الحديدة المحماة قبل ان تذوب بل يصير نارا كما حققناه وثالثها الفاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه الفعل من غير اختيار بعد ان يكون من شانه الاختيار وهذه الثلثة مشتركة في ان فاعليتها ليست بالاختيار ورابعها ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة متعلقة بغرض زايد على ذاته وذات فعله ويكون نسبة اصل قدرته الى فعله وتركه واحدة وخامسها الفاعل بالعناية وهو الذي يتبع فعله علمه التفصيلي بوجه الخير فيه من غير قصد زايد وسادسها الفاعل بالرضا وهو ان فعله عين علمه التفصيلي بوجه الخير من غير علم وارادة زايدة فيكون ذاته بذاته منشأ علمه وفعله من غير ترتب حتى ان اضافة عالميته الاشياء بعينها اضافة فاعليته لها وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في كون فاعليتها بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا في اختياره

يصدر

كما ستعلم ومنها ان فاعلية الفاعل قد يكون بالتسخير وقد يكون لا بالتسخير
فالافعال الصادرة من النفوس بتوسط قواها الحيوانية او النباتية او الطبيعية
اذا نسبت الى تلك القوى يكون فاعليتها بالتسخير مثلا اذا صدرت الافعال النباتية
التى فى الحيوان يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية اياها واذا صدر
فعل النفس الحيوانية من الناطقة يكون نسبتها الى القوة الحيوانية بالتسخير وبالجملة
كل ما صدر من قوة عالية بتوسط قوة سافلة متقومة بتلك العالية يكون فاعلية
السافلة تسخيريا والفرق بين التسخيري والقسري ان المقسور من الفاعل غير متقوم
بالقاسر والمسخر منه متقوم بما يسخره ومنها التقسيم بالخصوص والعموم اى الاشتراك
لان الفاعل بما هو فاعل قد يكون خاصا وقد يكون مشتركا والفاعل الخاص
ما ينفعل منه شئ واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل منه كثيرون كالنار
المحرقة للكثيرين والفاعل قد يكون فاعلا لكل شئ كالبارى جل اسمه وقد لا يكون
كل كثيره ومنها الكلية والجزئية فالفاعل الجزئى هو العلة الشخصية او النوعية
او الجنسية لمعلول شخصى او نوعى او جنسى كل فى مقابل نظيره والفاعل الكلى هو ان
لا يوازيه معلوله بل يكون اخص مثل الطبيب لهذا العلاج والصانع للعلاج
والفاعل للتكون ومنها البسيط هو الفاعل الاحدى لذاته ويكون مؤثريته
من جهة واحدة واحق العلل بذلك هو المبدأ الاول والمركب منه ما يكون
مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال لتحريك السفينة
او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحس ثم ومنها القوة
والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه وتصحح اشتعالها
فيها القوة قريبة كقوة الكاتب المتهيئ بالكتابة عليها وقد يكون بعيدة كقوة
الصبى عليها وبعضها ابعد كقوة الجنين وابعد منه قوة المنى وهكذا قياس ما هو
ابعد منها وليس القرب والبعد من جهة قصر الزمان وطوله بل بانضمام القوى
والهيئات ومن هاهنا يتفطن اللبيب بجواز تبدل الجوهر والوجود لشئ واحد
والله ولى التوفيق فصل فى العلل الاخر العنصرية والصورية والغائية
لما كان الترتيب الذاتى الجارى بين العلل بالقياس الى كل معلول هو ان

ان نكون

الفاعل قدم من الثلث البواقى بهذا اقدم بيان احوالها واعراضها الذاتية على احوالها واعراضها
ليكون الترتيب الوضعى على طبق الترتيب الذاتى قوله فهذا ما نقوله فى المبدأ الفاعلى
فلنشرح الآن القول فى المبادى الاخر اشارة الى ان للفاعل احكاما غير منحصرة بل
يكاد ان يكون غير متناه لكن الذى يهمنا فى هذا المقام هو هذا القدر فلنشرح
من الآن اى عند فراغنا من ايراد القدر الذى وردناه فى ذلك المبدأ القول فى غيره
من المبادى اعنى العنصرى والصورى والغائى فاما العنصر فهو الذى فيه قوة وجود
شئ فلنقول انه عرف العنصر على الاطلاق سواء كان بالقياس الى ما يتركب منهما والى ما ليس
بان الذى فيه قوة وجود شئ وهو من حيث هو كذلك اما بوحدانيته او بالشركة والاول اما
مع تغيرها او لا مع ما لا والاول اما فى حاله وصفه او فى جوهره وذاته وكل منهما اما
اما بزيادة او بنقصان فيه والثانى من الترديدات الاول اما مع استحالة او لا مع استحالة
فهذه سبعة اقسام القسم الاول هو العنصر الذى استعداده بوحدانيته لا
ليس بتغير فيه اصلا مثاله كاللوح بالقياس الى الكتابة ونحوها فانه يستعد لها
من غير تغير فيه لحصول شئ من غير ان يتغير فى جوهره ولا فى شئ من احواله الا زيادة حركة له
فى اين او كم او غيرهما مثاله كالشمعة الى الصنم والصبى الى الرجل فان الشمعة اذا تشكلت
بالصنم كانت يتحرك فى الاين ويتبعهما فى الوضع وان الصبى اذا صار رجلا كان يتحرك
فى الكم والثالث هو الذى يستعد لشئ بزوال صفة عرضية له عنه كالابيض للاسود
والاسود للابيض والرابع هو المستعد لشئ بزوال امر جوهرى عنه كالخشبة للسرير
فانه ينقص من جوهره شئ بالنحت والخامس هو المستعد لشئ بزيادة امر جوهرى له
كالمنى للحيوانية فانه يقع له استكمالات جوهرية ويزيد عليه صورة بعد صورة حتى يصير
حيوانا فالذى يقع له بالذات هو الاستكمالات واما الانسلاخات فليس وقوعها
على سبيل القصد من الطبيعة بل بالعرض وكذلك الحصرم للخمر والبذر للنبات ومن ذلك
المادة للصور الطبيعية بعد الجسمية والسادس هو المستعد بالشركة مع استحالة كالاهليلج
للمعجون والارض للياقوت لانه ليس يكفى لان يكون بوحدته عنصرا بل مع اجزاء اخرى
ولكن مع استحالة وحركة فى الكيف سواء كانت الصورة الكمالية التى يستعد لها جوهرى
كما فى الياقوت وكما يظن فى المعجون بالدرياق الفاروق او عرضا كما فى كثير من المعاجين

منه بزل

ولا يزول الا ما هو من باب الاعدام والقوى والثانى هو الذى يستعد لقبول شئ

والسابع هو المستعد المشترك من غير استحالة كالحجارة والخشب للبيت فان قلت الجو
او العنصر ما لم يتحرك من موضعه لم يكن انضمام مع غيره من الاجزاء قلت المراد من الحدود
والشرايط ما هو بالذات وعلى سبيل الضرورة في طبيعة المستعد بما هو مستعد فالجو
يمكن وجوده في الموضع الذي يتركب منه البيت وكذا الكلام في غيره من اجناس منه ؟
المستعدات بما هي مستعدات بالقياس الى ما حصل منها من جهة الشرايط والصفات
ومن هذا الجنس ايضا الآحاد للعدد وكالوحدة للعدد مطلقا وكبعض الاعداد للعدد
الذي هو اكثر منه والفرق بين هذه الاجزاء وبين اجزاء البيت مثلا ان الصورة الحادثة
ههنا هي نفس اجتماع الآحاد بمعنى ان الصورة نفس المواد كما مر سابقا بخلاف مواد
البيت اذ يحصل لها هيئة زايدة على نفس الاجتماع فالمادة ههنا بعض الاجزاء والهيئة
وهناك كلها مادة **قوله** وقد يجعل قوم المقدمات كالمادة للنتيجة وذلك غلط
بل المقدمات كالمادة لشكل القياس اه معناه واضح واعلم ان هذا الراي مبني على القول
باتحاد العاقل بالمعقول بما لروحه كما سيرد عليك فيما بعد وايضا العلم بالمقدمات
علم بالنتيجة بالقوة والامكان فالعلم بها في قوة العلم بالنتيجة **قوله** فعلى هذا الانحاء
نجد الاشياء الحاملة للقوة فانها اما ان حاملة للقوة بوجه اه يعنيهما اه لما ذكر النحو
الخامس الاشياء الحاملة للقوى والامكانات واحدا واحدا من غير ادراج لها تحت
ضابطة كلية اراد ان يذكر وجه ضبطها في التقسيم حافظا لها عن الانتقاد كما ذكر
فقسم الحامل للقوة اولا بالانفراد ومقابله يعني بالشركة والمراد من المنفرد ما لا يحتاج
الى شريك آخر سواء كان هو ذلك في نفسه واحدا او كثيرا ثم قسم المنفرد الى ما
لا يحتاج الى الخروج من القوة الى الفعل الا الى ما هو مستعد له فقط ومثل هذا اه
يجب ان يكون امرا متقوما في نفسه ووجوده والا لم يكن متهيئا للقبول الحاصل منه
فيجب ان يكون موضوعا والذي يحصل فيه عرضا لا صورة مقومة له اذ لو كانت
الصورة مقومة لوجوده لكان وجوده انما يتقوم بها اولا ثم يصير متهيئا للامر الآخر
بجملة ثانيا والى ما يحتاج الى زيادة وتلك الزيادة اما استحالة او حركة فقط سواء
كانت في اين او كيف او كم او وضع او جوهر واما فوات امر عن جوهره وذاته بما هو مستعد
سواء كان كلا او جزء ثم رجع الى الذي يكون بمشاركة ولا يكون الا باجتماع وتركيب

وقسمه الى ما يكون لا باجتماع من غير استحالة والى ما يكون التركيب مع استحالة وحركة في كيف قسمه ؟
سواء كانت استحالة واحدة حتى ينتهي الى الغاية التي يستعد لها او استحالات كثيرة فهذا وجه
الضبط وقد ذكرت الامثلة لها واحدا واحدا ثم لا يخفى ان هذه الاشياء المستعدة
يمكن اعتبارها بالقياس الى المركب منها وما يحلها وبالقياس الى نفس ما يحلها
من الصور والاعراض والعادة جارية بتسمية ما يتكون منه ومن غيره الشيء بلا استحالة
ويكون جزءا لذلك الشيء اسطقسا وهو آخر ما ينحل اليه القسمة في المركب بما هو مركب فان
كان مركبا جسمانيا فيكون الاسطقس اصغر ما ينتهي اليه قسمة القاسم للمركب الى المختلفات
في الصور الموجودة فيه ويكون جسما بسيطا لا محالة كالجزء الناري ع ط ما في المركب
الجمادي مثلا وانما قيد القسمة بكونها الى المختلفات في الصور ليخرج القسمة الكلية
منها فانها كالهيولى والجسمية والطبيعة النوعية لان شيئا من اجزاء القوام للجسم الواحد الى اجزاء ؟
لا يسمى اسطقسا اذ ليس هو بنفسه مستعدا لان يحصل منه ومن غيره شيء الا بعد
ان يتقوم نفسه بالفعل باجزاء القوام كما مر ولذلك وقع في حده اي حد الاسطقس
انه الذي حصل منه ومن تركيب هو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة يعني بالصور
المتخالفة الحقايق وان صح تقسيمه الى المقومات لوجوده من الصور كالجسمية والنوعية
والهيئة الشخصية **قوله** ومن راى ان الاشياء انما تكون من الاجناس والفصول
جعلها الاسطقسات اه قد علمت ان الاسطقس هو الموجود المستعد لشيء آخر لا بالقياس
ما يغايره وجوده لوجود المستعد مع شريك وان المستعد لا بد ان يتم وجوده في
نفسه حتى يصير موصوفا بالاستعداد وايضا من ذلك يظهر خطاء من راى ان المفهومات
التي هي اجزاء ماهية الشيء كالاجناس والفصول هي اسطقساته او الاشخاص وعلى
هذا فكل ما هو اعلى كلية وجنسية فهو اولى بالمبادي الاسطقسية واقدمها عندهم
فيكون مفهوم الواحد وكذا الهوية لكونهما عندهم جنسا للموجودات وهي اعمها اولى
واقدم من غيرها ولذلك جعلوها مبدأ المبادي واولها ولو تفطنوا بكيفية
نسبة الاجناس والفصول والانواع والاشخاص بعضها الى بعض وترتيبها في الوجود
واتضح لهم العلم ان الوجود والقوام انما يكون اولا وبالذات للاشخاص بما هي
اشخاص ثم لما يليها من الانواع المحصلة ثم لما يلي الانواع من الاجناس القريبة
وهكذا فيكون للاشخاص بحسب تشخصاتها التي هي عين وجوداتها عند المحققين

حصل منه تركيب له

مع شريك وان المستعد لا بد ان يتم
وجوده في نفسه حتى يصير موصوفا
بالاستعداد وايضا اذ الاستعداد
صفة اضافية لا بد ان يقع بالقياس
الى ما يغاير وجوده لوجود المستعد
لا بالقياس الى ما يتقوم وجوده به
نسخة ذلك

وعلموا ؟

مبدأ الوجود للانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس كل ذلك باعتبار
التحليل العقلي ولذلك الحكماء سموا الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى والانواع بالثانية
والاجناس بالثالثة والاشخاص ايضا اولى بالوجود من الانواع وهي من الاجناس لما علمت
سابقا ان كل ما هو اقوى وجودا فهو اشد وجودا ففيما ذهبوا اليه وجوه من الغلط والخبط
فان قلت الهيولى الاولى مستعدة للصورة بذاتها ثم لا يمكن تقومها في الوجود الا بالصورة
قلنا استعدادها ليس بالقياس الى ما حل فيها وصادف به بالفعل بل بالقياس الى
ما يستحدث من بعد من الصور وذلك بعد تقومها بالصورة السابقة فهي وان
كانت دائما بالقوة لكن بالقياس الى ما لم يوجد فيها بعد من الصور والاحوال
ولها بكل صورة وصفة استعداد لشيء آخر **قوله** ولنعد الى العنصر فنقول قد جرت
العادة في مواضع بان يقال ان الشيء كان من كذا آه يريد بيان الوجه في جريان العادة باختلاف
القول في نسبة الاشياء الى المبدأ العنصري في مواضع مختلفة فيقال في بعضها
مثل قولهم كان من الخشب سرير وقولهم كان خاتم من فضة ولا يقال في مواضع اخرى كذلك فلا يقال
كان من الانسان كاتب كذا فقد ينسب في بعض المواضع الشيء المتكون الى موضوعه
وعنصره بياء النسبة ولا ينسب اليه في بعضها فيقال انه هذا بابي خشبي وهذا خاتم
فضي ولا يقال هذا كاتب انساني وما شاكل ذلك حيوانا اما الوجه في الاول فهو ان كلمة
من ونحوها لما وضعت لمعنى التجاوز والحركة فاذا وجدوا الموضوع في هذه الامثلة
لم يتحرك الى المكون بتمامه ولم يتغير في بنوعه فلاجل ذلك لا يقولون فيها بحسب العرف انه
كان عنه الذي يكون بل انما يقولون دائما عنه اذا كان المكون مكونا عن كله زماني
فان الباب كائن عن الاباب والسرير عن اللاسرير بخلاف الكاتب فانه غير مكون
عن اللاكاتب والجملة كل ما لم يكن كائنا عن اعدام الملكات فلا يقال عن كذا وكل
ما كان كائنا عنها سيما ما لم يكن للعدم اسم وجودي فيقال لانه كان عند ذي عن
نفس الموضوع وصحة الاشتقاق والتخصيص بالعدم اذا صار مسمى باسم محصل
كالجهل والسكون والعمى وغير ذلك فكأنه صار معنى وجوديا فلم يحسن كل الحسن
في اطلاق كلمة عن ونحوها في الكائن فاذا قيل كان عن اللاعالم عالم فهو اولى من ان يقال
كان عن الجاهل عالم واما الوجه في الثاني فهو ان النسبة الى شيء موضوع بكلمة ياء انما
يستعمل في الاكثر اذا افادت التخصيص لما يقصد في التعميم وذلك اذا جاز ان يكون الصنف

وبطليون كلمة

هذا الاستثناء

واحد موضوعات متعددة كما في مثال الباب والخاتم فالباب قد يكون من خشب وقد يكون
من عاج او ساج او حديد او غيره فالخاتم يكون من فضة وذهب ونحاس وصفر وغيره
فبالاضافة الى واحد منها يحصل التعريف بخلاف الكتابة فانها لا موضوع لها غير الانسان
والمشي لا موضوع له الا الحيوان فلا فائدة في هذه النسبة **قوله** والموضوع قد
يكون مشتركا آه كما ان الفاعل يكون مشتركا ومختصا وبالقوة وبالفعل وبالذات و
بالعرض وقريبا وبعيدا وبسيطا ومركبا فكذا المادة بل الصورة والغاية ايضا فالموضوع
قد يكون مختصا كمادة الانسان لصورته وقد يكون مشتركا والموضوع المشترك قد
يكون مشتركا للكل كالهيولى الاولى فانها مادة لكل صورة وصفة لا تختص هي
في ذاتها بشيء دون شيء الا بانضمام ما يلحقها كما ان الواجب تعالى فاعل في ذاته لكل
موجود وقد يكون مشتركا لعدة امور مخصوصة مثل العصير للخل والخمر والطلاء واكثر
وغير ذلك كالفاعل يكون مشتركا لعدة امور كالنار المحرقة للاشياء القابلة للاحتراق
والموضوع ايضا قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو امران احدهما ان يؤخذ
القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة للمقبول كما يقال الماء مادة للهواء والماء
بالحقيقة جزء الماء لا الماء والثاني ان يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف
القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج لانه لا يعالج من حيث
هو طبيب بل من حيث هو مريض والموضوع قد يكون قريبا وهو الذي لا يتوقف
قابليته على انضمام امر آخر اليه وحدوث حالة اخرى له مثل الاعضاء لصورة
البدن والبعيد ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل كالعضو الواحد
لصورة البدن او لانه وان لم يكن له شريك لكن لا بد من احوال ليستعد بها لقبول
تلك الصورة مثل الغذاء لصورة الخلط والخلط لصورة العضو والموضوع
قد يكون كليا وقد يكون جزئيا على قياس ما مر في الفاعل الكلي والفاعل الجزئي
وكذا قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا والبسيط كالهيولى للجسمية والمركب كالعقاقير
للترياق وايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والاول مثل الحطب للاشتعال
عندما لم يشتعل بالفعل والقوة قد يكون قريبة كقوة بدننا الكاتب المتهيئ للكتابة
عليها وقد يكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الانسان والفرق بين كون الفاعل

للترياق

او القابل بعيدا وبين كونه بالقوة وكذا بينهما قريبا وكونهما بالفعل مما لا يخفى على بين كونهما
الذكى **قوله** وكل عنصر من حيث هو عنصر انما له القبول فقط واما حصول الامر
لما كان معنى العنصر هو الذى فيه قوة وجود الشئ والقوة هنا بمعنى الامكان والامكان
بما هو امكان لا يقتضى حصول الشئ فلا بد لحصول الوجود من امر اخر يقتضى ذلك
والمقتضى للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شئ واحد من حيث هو واحد عنصرا
وفاعلا فكل ما يتصف بامر زايد فلا بد ان يكون ذا فاعل غير ما هو القابل فان
قلت فما تقول فى لوازم الماهية سيما الماهية البسيطة حيث يكون مقتضية نفسها لما يتصف
به من اللوازم فالفاعل والقابل هنا الشئ واحد قلنا المراد من العنصر ما لا
حصول المقبول فيه حتى يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذى لا يمكن ان يكون فاعلا
واما مطلق الموصوف بشئ فذلك لا ينافى كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ
فى تعليقاته ان عنى فى البسيط شئ واحد فالمغالطة فيها نشات من اشتراك تعلقنا به
لفظ القابل تارة بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف وليكن هذا فى ذكرك كى ينفعك
فى كثير من المواضع فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد تصدر عن بعض الاجسام حركات
وافعال بنفسها لا لاجل سبب منفصل كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق فظن
فى مثل هذه المواضع ان الشئ متحرك لا بذاته بنفسه بمعنى ان ما هو المحرك هو بعينه ما هو
المتحرك حركة واحدة وهذا ظن فاسد بين فساده فى مواضع من كتب الشفاء وغيره
من انه لا يجوز ان يكون شئ واحد فاعلا وقابلا للشئ واحد من جهة واحدة من غير
ان يكون ذاته متجزية بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر فى
قوله وما كان من العناصر والقوابل ما يشمل الافلاك وغيرها لا المعنى العرفى وهى
الاربعة التى تحت الفلك اذ ما من جسم الا ويوجد فيه سبب قابلى لما يحدث فيه اذ
البرهان قايم على ان كل جسم قابل للحركة واقلها الوضعية وكل جسم يصدق عليه
انه عنصر بالقياس الى ما يحدث فيه ثم اذا تحركت الاجسام لا بمبدا منفصل كان
الفاعل والقابل جميعا غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها عين ما هو المتحرك
فلا بد فيها تركيب من عنصر وصورة واعلم ان البراهين فى ذلك كثيرة احدها ما مر
من اختلاف جهتى القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه لان

ما بالذات يبقى ببقاء الذات واللازم بط فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك
بذاته كانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت والتالى بط والالم يكن
الحركة حركة **ورابعها** لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما انه فلا يخ اما ان يكون له مكان
او وضع او حالة من مقولة ما يقع الحركة فيها يلايمه ولا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا
لذلك المكان او ما يجرى مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثانى اذا كانت الحركة الى ما
يلايمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية
للمتحرك امتنع السكون واللازم بط بالبرهان والوجدان **وخامسها** لو تحرك الجسم
لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسمية كما سبق طبيعة نوعية واللازم بط وان تحرك
لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها لان الجسم بما هو جسم قابل للحركة
واعترض على الوجوه الثلثة بعد الاول بانه ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك
ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهى طالبة لمكان معين ينتهى اليه وتقع السكون
فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته وان لم يلزم شئ مما ذكرتموه فلئن قلتم
ان الطبيعة انما يقتضى الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملايمة فيتجدد اجزاء الحركة
لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملايمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملايم
والعلة ان كانت فى ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لعدم ذلك
الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسمية لذلك التحريك
بشرط حصول حالة متاخرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المتاخرة
وينقطع الحركة عندها والحاصل لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها
تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة فاذن يحتاج فى تقرير تلك
الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول كل جسم فله مقدار وصورة
وهيولى لها مقدار من الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة
الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة فى الاجسام كلها وذلك لانها
لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها اعراض والجسمية من
مقولة الجوهر وكيف يكون نفس هذه القابلية لها بل تلك الصورة عبارة عن هيئة جوهرية
يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون مختلفة

الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم
ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة
الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة
فان قيل المادة قابلة ليست فاعلة للحركة فلم لا يجوز ان يكون مادتها المخصوصة فاعلة كان
رجوعا الى الحجة الاولى قوله هذا الاعتراض بتمامه لصاحب كتاب الملخص وقد
وقد تكلم ايض في الحجة الاولى بما لا فايدة في ايرادها بعد ما يمكن دفعها باصول
مذكورة في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الاسفار
مستقصى من اراد فليرجع الى هناك لكن الذي لا بد من بيانه هو تتميم الحجة الثلث
من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين وهو ان كل فاعل مستقل لا يفتقر
فعله الى قابل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا
ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية علة مقتضية للحركة من غير موضع
مغاير لزم التوالي الثلثة من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث
الحركة او كونها دفعية واللوازم كلها باطلة بديهية فكذا الملزوم بيان
اللزوم ما اشرنا اليه من ان السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب كان حكمه هذا
الحكم وليس معه ما يزيله عن حكمه اذ كل ما يفرض فيه يكون نفسه والا يلزم خلاف
المقدر حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا فاعليا لمقدار بلا قابل غيره او قا
بل بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون جزؤه المقداري مخالفا للكل وذلك لعدم
سبب الاختلاف فح لم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لا بد ان يكون جزؤه
مخالفا للكل فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين لا يمكن
حصول الاختلاف في الافاعيل اصلا واما اذا كان العنصر غير الفاعل فيمكن
الاختلاف فيها بحسب لحوق امور خارجية فان العنصر من حيث هو عنصر شانه
الامكان فقط فلا يقتضي شيئا اصلا ولا يابى عن شيء والفاعل اذا كان
بسيطا لا يقتضي الا غير مختلف ثم البرهان قايم على وجود العناصر والقوابل للحقوق
الحدوث وعلى وجود الحركات والافعال فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن
وجود حادث اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير و

اللازم في كلا القسمين بط فبقي ان يكون السبب شيئين متغايرين احدهما الثابت
الموجب للبقاء والثاني المتغير الممكن للزوال والسبب الاخر غير الفاعل المقتضي للزوال ومن
جوز كون الصورة الجسمية وشيء اخر مجردة اعني المادة بفعل شيئا متغيرا فقد اثبت
المادة من حيث لا يشعر ثم زاد في الطنبور نغمة وقال ان الفلك غير قابل
للكون والفساد فيكون ماله من الشكل والوضع واجب الحصول له فذلك ان كان لجسميته
مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا كذلك لجسميته وان لم يكن كل جسم متحركا
وان كان لامر في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما
لجسميته وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة
لجسمية الفلك فيفيد للكون والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة
ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة كذلك وان قيل ان ذلك
لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان للافلاك لكون مادتها مخالفة لساير المواد كانت
مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية ايض حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك
الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة
لساير المواد وهي لذاتها يقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك
انتهى اقول هذه مغالطة مبناها على الغفلة عن احوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس و
ما يجري مجراه بالفصل وما يجري مجراه من الامر المحصل اياه نوعا محصلا في العقل او في الخارج
وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي هي المحصلة للجنسية
التي في الانواع المحصلة وكذا كل فصل للنوع محصل الجنس الذي فيه وكل صورة هي المفيدة
للمادة المختصة بها لان الجسمية علة للصورة او الجنس علة للفصل فليست جسمية الفلك
مقتضية لصورته ولوازم صورته بل الجسمية لازمة لها متاخرة عن الصورة في الوجود
وكذا في ساير الاجسام النوعية فاذن نقول المقتضي لخواص الفلك من الشكل والوضع
والمقدار والحركة وغيرها هي الصورة الفلكية المختصة بالفلك وتلك الصورة ايض
مستلزمة لجسمية الفلك ومنشاء اللزوم ايض هو نفسها لذاتها من جهة اسبابها العقلية
لان وجودها لم يحصل من جهة استعداد الفلك لكونها ابداعية الوجود وليس افتقارها
الى مادة الفلك الا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة الحادثة التي لا ينفك عن احادها

الملازمة

الجسمية

حركتها اللازمة وهذا الفاضل لا امام توهم ان جسمية الفلك وجدت اولا بالاسباب
اخرى غير الطبيعة الفلكية ثم عرضت لها صورة الفلكية لاجل استعداد حاصل
قبلها في المادة وهذا توهم سخيف جدا واعجب من هذا انه جعل هذا الكلام حجة
على اثبات الهيولى في الافلاك ثم بتوسطها في غيرها وقال قد اوردتها على اكثر
الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها قال ولكنه قد عرض لي شك وكان حاصل
شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مستندا بما مر سابقا وقد علمت بطلانه
فكم مع هذا حجته التي زعم ان لا قدح فيها سوى ذلك الشك **قوله** لكن العنصر
اذا كان مبدأ حركة فيه الفعل اما عقلي وطبيعي وصناعي لانه اما ان يصدر عن
الفاعل بلا سبب عنصري او لا والاول هو الاول والثاني اما ان يكون فاعله في عنصره
او لا والاول هو الثاني والثاني هو الثالث والمراد بالصناعي منها ما لا يكون
عقليا ولا طبيعيا وهو اعم من ان يكون بالاختيار او بالقسر او بالاتفاق والمزاج
فهذا اي المذكور من الاحكام جمل ما نقول في تفصيلها ولها تفاصيل مذكورة
في مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها واعلم ان هذا السبب المادي مسمى باسام
متعددة باعتبارات مختلفة فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها
حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي ذكر في رسم الجوهر
وبين ما يقابل المحل ومن حيث انه مشترك بين الصور يسمى مادة وسنخا ومن حيث
انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء
المركب ومن حيث انه اول ما يبتدئ منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي
الداخلة في الجسم يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات
فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان بالفعل دائما
وكذا يسمونه مادة وان لم يكن هناك اشتراك فيها لان مادة كل فلك مختصة
ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس من جهة
ذاتها بل من جهة الاسباب الفعالة الخارجة عن ذاتها فكانها بحسب ذاتها خالية
عن الصور وعن الثاني بان تعدد الهيوليات الفلكية نوعا وشخصا ليس
بحسب ان لها تحصلات في ذاتها والا لكانت لها فصول اي تحصل غير مستفادة

من الصور وهو محال كما اتضح في مباحث الهيولى فالحق انها متحدة في الواقع لا بحسب
ذاتها بذاتها وذلك العنصر من اتحادها بتلك الصور المختلفة التي هي مبادي لفصول
حقيقية مختلفة فلها في ذاتها وحدة جنسية باعتبار وشخصية باعتبار اخر **قوله** واما
الصورة فنقول قد يقال الصورة لكل معنى بالفعل يصلح لان يعقل اه قد ذكر للصورة
معاني متعددة يقال الصورة على كل معنى بالفعل يصلح بالاشتراك اللفظي كما يراه الجمهور
ومن امعن النظر الى هذه المعاني الستة وجدها كلها تتفق في امر واحد كون الشيء
بالفعل فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة ويكون الاختلافات راجعة الى
امور اخرى بان يقال ان الذي هو بالفعل اما بحسب العقل والمفهوم او بحسب الوجود والحقيقة
فالاول هو السادس والثاني اما شرط ان يقارنه امر ما بالقوة او لا والثاني هو المعنى
الاول وبهذا الوجه يقال للمفارق انها صورة بلا مادة وكذا للصور المنتزعة عن المواد
بتجريد مجرد او نزع نازع اياها ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لان فعليته
فيه اقوى واتم واشد ... اما ان يقارنه ما بالقوة والثاني فهو الذي يقارنه ما بالقوة فاما
ان يخرج به ما بالقوة منها الى الفعل فذلك الخروج اما دفعة او لا دفعة والاول هو الخامس
والثاني اما مطلقا او لا والاول هو الثاني والثاني لا يخلو اما في كمال الاول او لا
فالاول هو الثالث والثاني هو الرابع واما قوله ويكون كليته لكل صورة في الاجزاء
فمعناه ان الامور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقال لكليتها وجمعيتها انها
صورة في الاجزاء ولا شك ان هذا القول قول مجازي تشبيها للاعتبار الذهني للوحدة
بالصورة الخارجية التي هي جهة الوحدة **قوله** والصورة قد يكون ناقصة كالحركة
وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير كلما يخرج به الشيء من القوة الى الفعل في شيء فهو
صورة له وان كان الشيء الخارج منها اليه بعض القوة فانها ايضا قد يكون بالقوة
وقد يكون بالفعل وقد علمت ان للقوة مراتب وان معنى الحركة هو كمال ما بالقوة من جهة
ما يكون بالقوة وكل كمال صورة فالحركة صورة ناقصة لانها نفس فعلية القوة فاذا
مثلا اذا تحركت الى اين مخصوص فهو لم يكن قبل الحركة في ذلك الاين لا بالفعل ولا بالقوة
فاذا تحرك فهو صار فيه بالقوة وبين له بالفعل واما الصورة التامة فهي ما لم
يبق لها امر بالقوة كالاستحالة وغيرها من الامور التي لا اشتداد وتضعف فيها

فنحو

قوله وقد علمت ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا من وجوه
مختلفة اه اعلم ان بين هذه العلل الاربع مناسبات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل
والغاية سبب للآخر بوجه فالفاعل من وجه سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها
في الخارج والغاية من وجه سبب للفاعل وكيف لا وهو الذي يجعل الفاعل فاعلا و
لذلك اذا قيل لم ترتاض فنقول لاصح واذا قيل لم صححت فنقول لاني ارتضت
فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة فالفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين
لا لكون الغاية غاية والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة من المادة
والصورة سبب للاخرى بوجه كما مر ومنها ان بعض هذه العلل قد يتحد ببعض كما سيجيء
ان فاعل الكل بعينه غاية الكل وجودا وعقلا وكذا افاد الشيخ في الطبيعيات ان الشيء
الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا بوجوه مختلفة سواء كان في الافاعيل
الطبيعية او في الصناعيات اما في الطبيعية فان في الاب مبدأ لكون الصورة الادمية
من النطفة وهي صورته الادمية لا من حيث انه ابن بل من حيث الحاصل في النطفة الا صورة ادمية
ايضا الغاية التي تتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم المادة وتحصل منهما نوع
الانسان صورة ومن حيث يبتدئ التحريكات فهي فاعلة ومن حيث ينتهي التحريكات ترکیبها
اليه فهي غاية واما في الصناعة فان الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع في
النفس على وجه يكون ملكة راسخة يصدر بها عن النفس صورته الخارجية متى شاء
من غير كلفة فالبناء في نفسه صورة البيت وصورة مبدأ التي الذي منه يتوسل اليه من
الحركات وموادها فالتي في نفسه من صورة البيت وصورة الحركة هو المبدأ الذي
يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت بالفعل عند تمام الحركة بعد ان حصلت
بالقوة عند الحركة فصورة البيت صورة من جهة تكميل المادة بها وغاية من جهة
انتهاء الحركة اليها وفاعل من جهة ان ابتداء الحركة منه وكذا الصحة هي صورة البرء
في الخارج وصورته في نفس الطبيب هي معرفة العلاج التي هي صورة البرء وصورة
ما يتوقف عليه البرء فالتي منها في الخارج هي صورة يتكمل بها المادة البدنية القابلة
للصحة والمرض ويتركب منها ومن المادة هيئة الصحيح نوعا ضعيفا فيكون علة صورية ضعيفا
باعتبار اخر وهي ايضا غاية لانتهاء الحركة اليها والتي منها في نفس الطبيب فاعل من حيث

يبتدئ الحركة منه وعلة غائية باعتبار اخر منهم من حيث يجعل الفاعل المباشر فاعلا
ولا منافاة بين كون الشيء فاعلا بعيدا وعلة غائية قريبة كما يوضح **قال** والفاعل
الناقص يحتاج الى حركة وآلات حتى يصدر بها في نفسه لا يذهب عليك ان الفاعل
المقتضي لشيء في الخارج سيما الذي يفعل لغاية بشعور وارادة لا بد ان يكون لغاية او
في ذاته صورة ذلك المعلول بوجه من الوجوه والا لما اقتضاه لذاته ثم لا يخفى الفاعل
اما ان لا يحتاج في افادته لصورة المعلول في العين الى آلة وحركة او يحتاج اليهما
والاول هو التام والثاني هو الناقص فالفاعل التام هو الذي يكون الصورة التي للمعلول
في ذاته مستتبعا لوجود تلك الصورة في مادتها فقوله والكامل معناه واما الفاعل الكامل
واعلم ان توقف الفعل في نفسه الى المادة لا ينافي كون الفاعل تاما لان ذلك من الامور التي ترجع
الى نقص في المعلول كالامكان ونحوه لكون وجوده غير قائم الا بمادة لا الى نقص الفاعل فالفاعل
التام لا يحتاج في فاعليته الى مادة بل المعلول قد يفتقر في نحو وجوده الناقص الى مادة واستعداد
قال وينبغي ان يكون للامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع اه
لما علمت ان الفاعل يجب ان يكون عنده صورة المعلول سيما اذا كان للفعل غاية و
ح يرد الاشكال في الافاعيل الطبيعية كحركة العناصر الى احيانها وحركات النبات
كما وكيفا كالتشكلات والالوان والطعوم والروائح وغيرها اذ صورتها ليست
في نفس الفاعل فلان فاعلها الطبائع التي هي عديمة الشعور وللحكماء بينها قولان
احدهما اثبات الشعور لهذه الطبائع سيما النباتية وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما
وهو ان هذه الطبائع ليست فاعلة بالاستقلال بل هي بمنزلة القوى المسخرة للعلل
المتقدمة عليها فتلك العلل تفعل الطبائع وتفعل بها الامور الطبيعية من المواد و
الاعراض والآثار فهذه الامور الطبيعية صورها عند المبادي المتقدمة والشيخ
كانه جمع بين القولين وهو ان صور هذه الامور عند المبادي العالية بنوع اعلى
واقوى وعند الطبيعة الفاعلة بالتسخير بنوع اخفى واضعف كما ستعلم من بعد عند بالتسخير
اثبات الغايات للافاعيل **قال** واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته
فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك تارة في
الموضوع مثل تمام الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة وتارة في شيء ثالث كمن يفعل

شيئا يرضى به فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك
الرضا ايضا غاية اخرى عرف الغاية بانها ما لاجله يكون الشيء والمراد ما لاجله
يكون وجود الشيء الذي هو المعلول عن فاعله واشار بقوله وقد علمته فيما سلف الى ما ذكره
في الطبيعيات في الفصل الثاني من المقالة الاولى المعقود في تعديد المبادي للطبيعيات
على سبيل المصادرة والوضع وقوله وقد يكون اه تقسيم للغاية بحسب وجودها في الخارج
الذي هي باعتباره قد يكون متاخرة عن الفعل ايضا وذلك في عالم الاكوان والحركات
وهو ان الغاية قسمان لانها في بعض الاشياء في نفس الفاعل والقسم الثاني ينقسم
الى قسمين لان التي ليست في نفس الفاعل قد يكون في القابل وهو الموضوع منها
وقد يكون في غيره فهذه ثلثة اقسام الاول الغاية التي في نفس الفاعل مثالها كغاية
الحركات الفكرية من النتيجة المطلوبة من الفكر وهي صورة علمية تحصل عقيب الفكر
الثاني الغاية التي في نفس القابل مثل غاية الحركات الاختيارية الجسمانية الصادرة
عن النفوس بالروية كمن يتحرك من اين الى اين اخر او من طبيعة البدن وغايات الحركات
الطبيعية ولكن ليست تلك الحركة لغاية هي كمال للفاعل الطبيعي بل لنفس المادة كالحركة
في الكم الصادرة من القوة النباتية فان غايتها حصول الزيادة في المقدار والزيادة
في المقدار والزيادة في المقدار كمال للجسم الذي هو الموضوع لا للفاعل الذي هو لا
النفس النباتية لا يزداد ولا ينقص وعند الشيخ واصحابه من المشائين لا تشتد ولا تضعف
فضلا عن الازدياد والانتقاص واما القسم الثالث وهي الغاية التي ليس وجودها
في الفاعل ولا في القابل فمثالها كمن يفعل فعلا لاجل رضا فلان ورضا فلان
شيء خارج عن الفاعل والقابل معا واقول في هذا التقسيم نظر فان سلكنا الحق
فالغاية بالحقيقة انما يجب ان يكون امرا عائدا الى ذات الفاعل بما هو فاعل لان
غاية الشيء تمامه وكماله فالذي يظن به انه في القابل ككون الحجر في مركز العالم فهو كمال
للطبيعة الارضية وكون النامي في غاية النشو غاية مطلوبة للقوة المنمية التي في
النبات وكذا كون المتحرك الارادي في حيز ملايم لبدنه مطلوب لنفسه المحركة له
وكذا من يفعل فعلا لرضا فلان لابد ان يكون غاية فعله والداعي له عليه امرا يعود
الى نفسه كعلمه برضا فلان او فرحه بذلك وما يجري مجرى ذلك وقوله وان كان الغرض

بذلك الارادة لغاية اخرى حتى يكون الكلام في ان رضا فلان من حيث كونه امرا خارجا
عن الفاعل وقواه المتوسطة بينه وبين فعله ليس من جملة الغايات الذاتية للفعل
والحاصل ان الغايات بازاء المبادي فان كان للفعل مبادي مترتبة
كالافعال البدنية الاختيارية الواقعة عن نفس الانسان سواء كانت له غايات
مترتبة ايضا ليس شيء منها خارجا عن تلك المبادي فالغاية النفسانية للفاعل النفسي
والخيالية للخيالي والطبيعية للطبيعي كما سيتضح لك ان شاء الله **فصل** في اثبات
الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري وتعريف
الوجه الذي يتقدم به الغاية على ساير العلل والوجه الذي يتاخر مطالب هذا
الفصل اربعة الاول اثبات الغاية فان على الفيلسوف الاول صاحب هذا
العلم ان يقيم البرهان على وجود الغاية في الافاعيل الطبيعية والارادية لان
هذا المطلب غير بديهي وليس ايضا لاصحاب العلوم الجزئية ان يبرهنوا على الوجه
الكلي على هذا المطلب بل ليس للطبيعي ان يقيم البرهان على ان للطبايع الجسمانية على
الاطلاق غايات بل من شانه ان يتسلم ذلك وكذا البحث عن ساير المبادي للجسم
الطبيعي بما هو جسم طبيعي على الوجه الكلي من صاحب هذا العلم كما ذكره الشيخ في اوايل
الطبيعيات الثاني في حل الشكوك الواردة عليها ودفع الاقوال التي قيلت في
ابطالها والثالث بيان الفرق بين الغايات بالذات وبين الضروري والغاية
التي هي بالعرض والرابع في تبيين الوجه الذي به يكون الغاية علة غائية متقدمة
على ساير العلل معلولة لمعلولها **قال** فنقول قد تبين مما سلف لنا من القول
بان لكل معلول علة مبدا وكل حادث فله مادة وله صورة ثم سنبين بعد ان لكل حركة
فله غاية ما وان منها ما هو عبث ومنها ما هو اتفاق وايضا منها مثل حركة الفلك
فانه لا غاية لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر الظن يعني انا
اثبتنا في هذا الكتاب وهو كتاب الالهيات ثلث علل من العلل الاربع اما العلة
الفاعلية فلكل موجود معلول واما العلل المادية والصورية فلكل موجود حادث
ولم يثبت بعد العلة الغائية للاشياء ولا ايضا الغاية لكل حركة والحال ان ههنا
شكوكا قيلت في ابطال الغاية منها القول بالبخت والاتفاق ووجود العبث والجزاف ضعيفة

منها خارجا عنهم

بهما الفاعلة الكلية ومنها انتظام الكائنات الغير المتناهية التي بعضها غاية
لبعض ولا ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها واذا بطلت الغاية الاخيرة بطلت
الغايات كلها ومن هذا القبيل وجود النتايج المترادفة للقياسات الى غير النهاية

بهما فاعلة لمن يجعل حركة غاية ومنها لدورية الحركات حركة الفلك وهو غير منقطع ابدا فلا غاية لها منتقض بها ح

كما **قال** ثم للقايل ان يقول يجوز ان يكون لكل غاية غاية كالرجل ابتداء
ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لان الغاية الحقيقية ما يسكن لديه وقد
نجد اشياء هي غايات الى غير النهاية فانهما اشياء يظن انها غايات ولا تتناهى
كنتايج مترادفة عن القياسات ولا تتناهى ثم لذا نقرر الشك الاخير وهو ان الغاية
الحقيقية هي اخر ما ينتهي اليه الفعل ويسكن لديه الفاعل المقتضي كما ان المبدأ في
الحقيقة اول ما يفتقر اليه وجود الفعل وقوامه كما جاز ان يكون سلسلة الحوادث
ذاهبة الى غير النهاية بلا اول ولا اولية فلم يكن شيء منها مبدأ ذاتيا ولا فاعلا حقيقيا
لان ذلك مما لا يجوز وجود [illegible] المعلول وقوام حقيقته بدونه فكذلك يجوز ان يذهب
سلسلة الغايات لا الى نهاية فلا يكون شيء منها غاية حقيقية بناء على ما ذكرنا
من ان الغاية بالحقيقة هي اخر ما يسكن اليه وهكذا حكم القياسات والنتايج المترادفة
التي يجعل كل نتيجة من تلك القياسات جزء القياس اخر وهكذا الى غير نهاية
فليس شيء من تلك النتايج مطلوبا حقيقيا يطلب لغاية بل يطلب ليصير وسيلة الى شيء
اخر والوسيلة لا يكون مطلوبا بالذات بل بالعرض فنقول لان اما الشك الاول
المنسوب الى الاتفاق والعبث فحله ونقول ما قال الاتفاق [illegible] غاية ما [illegible]
فرع سنبلة الطبيعيا اعلم انه ذكا انبات فليس ان تكون الاجرام الاسطقسية بسائطها — الاسطقسية ح
ومركباتها حاصلة بالبخت والاتفاق فما اتفق ان كان هيئة اجتماعية يصلح للبقاء
والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق ولا فيه ذلك حجة اوضحها ان الطبيعة كيف — بقي ح
تفعل لاجل غرض مع انها ليست لها داعية ويتروى انما توافقنا على ان الشنويات
والزوايد والموت ليست مقصودة للطبيعة مافيها من النظام الذي لا يتغير
فان نظام الذبول ليس من نظام النشو والنمو بل هما وان كانا متعاكسين فلهما
نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولكن لما كان نظام سبب النقصان والذبول ضرورة
المادة فلا جرم حكمنا انها غير مقصودة للطبيعة وكذا نظام النشو والنمو بسبب

ضرورة المادة فوجب ان لا يكون مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا
انه كان لضرورة المادة فوجب ان الشمس اذا بخرت فتخلص البخار الى الجو البارد
فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة
لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة وثالثها ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك
الغرض ان كان لغرض اخر يلزم التسلسل وان كان لا لغرض اخر فقد جعل شيئا لا لغرض
اخر مجوزة للذي كل الافعال ورابعها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة
مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب [illegible]
ولم تبين الغايات في افاعيل الطبايع والحق ان للطبايع غايات ذاتية في افاعيلها
ولكن لا ننكر ان يكون للاتفاق مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى خصوصيات
افرادها الشخصية فانه ليس حصول هذا الماء عند هذا الجزء من الارض ولا حصول
هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض امر دايما او اكثريا بل لا شك انهما وما
يجري مجراها اتفاقيا تلها اسباب اتفاقية نادرة الوقوع ولكنا ندعي ان للقوى
الفعالة للطبيعة غايات ذاتية تؤدي اليها لا محالة ان لم يكن عارض وقسر والامور
العرضية القسرية لا يكون دايمة ولا اكثرية كما برهن عليه فاذن المراد بالغاية المعلولات
التي يكون تادي القوى اليها دايما او اكثريا والبرهان عليه ان غرض الكلام في تكون
السنبلة عن البر باستمداد المادة من الارض ونقول البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة
بر وحبة شعير انبتت وحصلت من بر سنبلة بر ومن الشعير سنبلة شعير ولا بد من نفوذ
اجزاء الارض دايما في تلك الحب ليصير غذاء لها فيكون منها السنبلة وظاهر ان ذلك
النفوذ انما يكون بتحريك الارض والماء عن مواضعهما الطبيعية فلا يكون تلك الحركات
منهما بل حركاتها لوجود قوة متمكنة في الحبات ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك البقعة اجزاء تصلح — سنبلته ح
لتكون البر واخرى تصلح لتكون الشعير او يكون الصالح لهما جميعا من نوع واحد فان كان
الصالح لهما نوعا واحدا لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا والاخر شعيرا لضرورة المادة
بل لاجل ان القوة الفاعلة تحركها الى الصورة دايما او في الاكثر وهذا هو مرادنا
بالغاية وان كانت الاجزاء مختلفة في الصلوح للغاية فذلك الاختلاف ليس لهيئة الاجزاء
الارضية بل لان القوة الموجودة في البرة افادت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية — فان كانت افادت تلك الخاصية ح

اخرى لما بعد عليها لزم التسلسل وان كانت لا لغاية اخرى كانت القوة المستكملة
البرة لذاتها متوجهة الى الفعل ويكون صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا
وبالجملة فاذا لم يكن القوى الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلم لا يخرج البر زيتونا
والزيتون بطيخا ثم اذا ثبت ان للافعال الطبيعية غايات فنقول انها ما لم يكن
ممنوة بعوايق ومعارضات فهي خيرات ونستدل عليه بوجهين الاول انا اذا ادت
الى غايات ضارة كان ذلك لا دائما ولا اكثريا بل النفس تطلب لها سببا عارضا
فيقال لماذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض او ذبل وماذا اصاب هذه المرأة
حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخيرية الثاني انا اذا احسسنا بعارض
او قصور من الطبيعة عاونا الطبيعة بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه
اذا ازال العارض واشتدت القوة توجهت الطبيعة الى الصحة والخير وهذا يدل اشتدت ٤
على المقصود والجواب عما تمسكوا به اولا انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية
وجب ان نحكم بان الفعل الصادر عنه غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل
ذا غاية بل تميز فعلا من فعل وتعين الوقوع يكون لكل واحد من تلك الافعال غاية
مخصوصة ويكون تادى ذلك الفعل اليها لذاته لا لسبب اخر حتى لو قدرنا عدم
اختلاف البواعث والدواعي لكان يصدر من الناس فعل واحد من غير روية
ومما يقرره انه لا شك في ان الصناعات لغايات ثم انها اذا صارت ملكة لم يحتج
في استعمالها الى الروية بل الروية تصيرها متعذرة عن ذلك مثل ان الكاتب اذا تفكر
في حرف حرف تبلد في صناعته وكذا اعتصام المزلوق رجله بما يعصمه ومبادرة
اليد الى العضو من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت للحكاك
عضوا ظاهرا فانما تحركه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك والجواب عما
تمسكوا به ثانيا ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول
ارادات خارجة عن مجرى الطبيعة فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة
الى غاية ان يكون واصلة الهيئات والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ [illegible]
الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر
بالعرض وههنا هو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتستوفي

المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد
بعد امداد ولكن كل مدد ثان فانه يقع اقل من المدد الاول فيكون ذلك الامداد سببا
بالعرض لنظام الذبول فهو اذن من حيث هو نظام فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة
البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بالذات
بل نقول ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها الخاص لغاية لها فاما فعل غيرها فقد لا يكون
للغاية لها وايضا فان الموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس
الى نظام الكل واجب على ما عرفته في علم النفس واما الزيادات كالاصبع الزائدة في الانسان
فهي كائنة لغاية فان المادة اذا فضلت حركتها الطبيعة فصلتها الى الصورة التي يستحقها
بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية واما نقل في المطر
فهو بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها وهو سبب الهي لنظام العالم وله غايات اكثرية
فالطبيعة على ما عرفته واما الجواب عما تمسكوا به ثالثا فهو انه لا يلزم ان يكون لكل غاية
غاية بل الغاية الحقيقية يكون مقصودة لذاتها وساير الاشياء تقصد لها وما يقصد
لذاته فلا يقال لم قصد ولهذا لا يقال لم طلب الخير والصحة ولم يهرب من الالم والجواب
عما تمسكوا به رابعا ان القوة المحرقة لها غاية وهي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها وتارة
العقد تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة
الحل وفي الاخر بواسطة العقد فتلك من اللوازم الخارجية واما الغاية الذاتية فهي
واحدة بل نقول فعل الطبيعة المسخنة في شيء واحد بالذات لغاية واحدة ولكن هذه الاثار
المختلفة من الحل والعقد والتسويد والتبييض وغيرها انما حدثت لاجل اختلاف القوابل
والمستعدات وطبايعها فهذه خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات وغيرها في دفع شبهة الاتفاق
انه لنا ٤ والبحث الموردة لابطال الغاية واعلم انا في تحقيق عروض الذبول وكذا في عروض
الموت كلام اخر غير ما ذكره مذكور في بعض كتبنا الحكمية كالشواهد والاسفار

قال واما بيان امر العبث فيجب ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب
ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم
في التخيل او الفكر المنطقي صورة تحركت القوة الشوقية الى قوله جزئية لا تنضبط [illegible]

ان لفعل العبث والجزاف غاية بالقياس الى مبداه الذى هو قوة شوقية خيالية وان تلك
الغاية نحو لتلك القوة الشوقية الخيالية وان لم يكن غاية ولا خيرا بالقياس الى القوة
التى هى قبلها ولمحض كلامه انه يجب ان يعلم ان للحركات مبادى مترتبة بعضها ضرورية فى
باعيانها فالتى ضرورية باعيانها منها قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هى القوة الشوقية
فهذان المبدان لابد من حصولهما فى كل حركة حيوانية اختيارية ولكل منهما غاية
يترتب على فعلها ثم ان غاية القوة المحركة التى فى العضل هى ما انتهت اليه الحركة وليس
لها غاية غير ذلك واما القوة الشوقية فقد يكون غايتها نفس غاية القوة المحركة
وانما يختلفان بالاعتبار مثل اذا انضجر انسان من المقام فى الموضع الذى فيه وتذكر
مقاما اخر اوفق بحاله او مزاجه فاشتاق الى المقام فيه فتحرك اليه فكان غاية شوقه
نفس ما انتهت اليه حركته التى هو غاية للقوة المحركة العريبة وقد يكون غاية الحركة
غير غاية الشوقية كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق فيشتاق اليه ويتحرك
الى المكان الذى يقصد مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان
وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق فاختلفت الغايتان دائما تغايرا
بالذات لا بمجرد الاعتبار واقول عندى انهما متغايرتين لا ان تغايرهما فى المثال
الاول من باب تغاير الصورة الخارجية والصورة الادراكية لشئ واحد فان
المقام فى الحيز المذكور نفس غاية للقوة المحركة وتصوره وحصوله فى النفس مطابقا
لوقوعه الخارجى غاية للقوة الشوقية فالمراد بالاتحاد المذكور بينهما ان لا يكون
الغايتان متغايرتين خارجا وتصورا والمراد بالاختلاف بينهما ان يكونا متغايرتين
فى الخارج ايضا واما المبدا الذى لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر
او التخيل فانه وان كان لابد من احدهما اذ كل حركة اختيارية منبعثة عن قوة شوقية
هى قبل القوة المباشرة للتحريك والشوق لا ينبعث الا عن ادراك من قوة تخيلية
او قوة فكرية فالمبدا الابعد للحركة اما مبدا الفكرى او مبدا التخيل لا الرئيس
ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت هذا فنقول اما القوة المحركة التى
هى فى العضلات فان غايتها لا محالة موجودة كسائر القوى الطبيعية التى للاجسام
ولا فرق بينها وبين تلك الطبايع الا بان هذه مسخرة لقوة اخرى فوقها جزئية

فتستخدمها فى الحركة الى اى جهة شاءت بخلاف الطبايع البسيطة فان حركتها الى جهة
معينة ولها غاية مخصوصة لا يختلف ثم ان لم يوجد معها غاية القوة الشوقية
سمى ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية لا بالقياس الى القوة المحركة
مثل من وصل الى المكان الذى قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه فاما اذا حصلت
الغايتان ولكن يكون المبدا البعيد هو التخيل وحده لا الفكر يسمى ذلك الفعل
عبثا واذا تطابق المبدان الفكر والتخيل جميعا على غاية فليست بعبث ثم لا يخ
ذلك الفعل المسمى بالعبث اما ان يكون مبداه هو التخيل وحده او التخيل
مع طبيعة او مزاج كالتنفس وحركة المريض والتخيل مع طبيعة يسمى قصدا
ضروريا او خلقا او ملكة نفسانية داعية لذلك الفعل بلا روية فالقسم الاول
يسمى جزافا ولم يسم عبثا والذى كان المبدا فيه التخيل مع طبيعة يسمى قصدا
ضروريا او طبيعيا والذى كان المبدا هو التخيل مع ملكة وخلق يسمى عادة
واذا عرفت ذلك ظهر ان العبث فعل له غاية وهو غير حقيقى او ظنى اما انه
له غاية فان اللعب باللحية مبدا حركته هو القوة التى فى العضلة والذى قبله
شوق تخيلى بلا فكر وليس مبداه فكر وقد حصلت الغاية التى للقوتين
المحركة والشوقية التخيلية ولم يحصل الغاية التى للقوة الفكرية لانها غير موجودة
حتى يكون لها غاية قطعا لان المبادى الموجودة غاياتها حاصلة وما لم يحصل
من الغايات فذلك لانه لم يكن مبداها موجودة ولا بيان ان تلك الغاية
خير حقيقى او مظنون فلان كل فعل نفسانى فله شوق مع تخيل لكن ربما لا يكون
ذلك التخيل ثابتا بل يكون سريع البطلان فلا يحصل الشعور به فان التخيل
شئ والشعور بالتخيل شئ اخر وبقاؤه فى الذكر شئ اخر ولا يستلزم الاول للاخيرين
ولو كان كل تخيل يلزمه الشعور به لذهب الامر الى غير النهاية ثم ذلك الشوق التخيلى
له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن هيئة والحرص بحفظها كالحركة للمحرك والحس
للمحسة على احداث فعل من القوة وذلك كله لا بد ان يحسب القوة التخيلية الملتذ
لشئ خيرا بالقياس اليها فذلك الشئ وان لم يكن خيرا بالقياس الى القوة العقلية
فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم وراء هذه علل واسباب التخصيص

الحركات الجزئية لا ينضبط فثبت ان كل فعل غاية بحسب القياس الى فاعله وعلته
ايضا ان غاية كل فعل كمال من جنس فاعله كالتطبيب للطبيعة والتعقل للنفس كالطبيعة م
والعقلي للعقل **قال** واما الشك الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق
بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض و
الفرق بينهما ان الغاية بالذات هي ان الغاية الى قوله لا العرضي الاتفاقي هذا
الشك هو الذي اشار اليه بقوله لكن لعل ثم لقائل ان يقول قد يجوز ان يكون
لكل غاية غاية كما لكل ابتداء ابتداء الى الحاجز والجواب الذي ينكشف
به حاله موقوف على مقدمة وهي ان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري
الذي هو احد اقسام الغاية بالعرض فنقول قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية
او ضرورية فاعلم ان الغاية الضرورية اما ذاتية واما عرضية فالغاية
الذاتية هي التي توجهت اليها الطبيعة او الارادة وطلبتها لذاتها والعرضية الغاية م
مقدما م ما لا يكون كذلك وهو احد امور ثلثة احدها الامر الذي لابد من وجوده قبل
وجود الغاية ليوجد الغاية حتى يوجد الغاية المطلوبة مثل صلابة الحديد
ليتم به القطع وهذا يسمى نافعا اما بالحقيقة كما في الافعال الطبيعية واما بالظن
كما في بعض الافعال الاختيارية وثانيها شيء لابد من وجوده حتى يوجد
الغاية ولكن لا على انه علة للغاية بوجه من الوجوه مثل انه لابد من جسم او كون
حتى يتم القطع به ولابد من خليته للدكنة في كون الحديد قاطعا الا انهما لا مدخل لهما
وثالثها الامر الذي يترتب حصوله على حصول الغاية مثل ان العلة الغائية
لفعل التزوج هي التركيب ثم يتبعه حب الولد ويلزمه لا على ان يكون لاجله التوليد م
التزوج فهذه كلها من اقسام الغايات بالعرض لا بالذات ولكن الضرورية
منها لا الاتفاقية **قال** وقد علمت الغايات الاتفاقية في موضع اشارة
الى ما ذكره في اوائل الطبيعيات وتلخيص ما ذكره هنالك مع مزيد تحقيق
وتوضيح ان كل سبب فله مسبب فاما ان يكون حصوله عن سببه دائما او اكثريا
او على سبيل التساوي او على الاقل فان كان على الوجهين الاولين فلا يقال
انه اتفاقي واقع بالاتفاق اما في الدائم فظاهر واما في الاكثري ف

هو السبب الذي يتوقف استكمال سببيته على حصول قيد وقد يتخلف ذلك القيد
فيتخلف عند حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة والفرق بين الدائم والاكثري هو ما ذكرناه من ان الدائم يجمع
دائما م في علته جميع القيود المعتبرة في عليتها والاكثري ما قد يتخلف قيد عن علته ويكون
الاكثري دائما مع وجود تلك القيود دائما وهذا الحكم مطرد لا يختلف بالعلل
الطبيعية والارادية فان الارادة ما لم يجزم استحال كونها مؤثرة واذا صارت
جازمة وكانت الاعضاء بالحركة ولم يقع سبب مانع او ناقض للعزيمة امتنع تخلف
الفعل عنها كالطبيعة فاذا كان الاكثري من جنس الدائم والدائم لا يقال
انه بالاتفاق فالاكثري ايضا كذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان السبب الذي
من شانه ان يتادى الى المسبب لا دائما ولا اكثريا ما هو السبب الاتفاقي فان
من الامور ما يكون بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يكون على الاقل
كوجود ستة اصابع للانسان وهما قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك
لانك اذا شرطت في كف الجنين ان المادة فضلت عن المصروف منها الى الاصابع
الخمس والقوة المخلقة صادفت استعدادا ما تاما في مادة طبيعية فيجب ان يخلق
اصبع زايد وبالجملة فلو انا احطنا بالكل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن
شيء موجودا بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق انما
يكون موجودة بالاتفاق اذا اخذت بالقياس الى من لم يعلم اسبابها واما اذا قيستها
الى من علم اسبابها لم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا ومثال هذا في الاصبع الزائد
فانها وان كانت بالقياس الى الجاهل باسبابها وبالقياس الى هذا الشخص اتفاقا
فهي بالقياس الى علم الله وبالقياس الى الكل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق
وكذلك اذا عثر انسان على كنز فانه بالقياس الى العاثر والى الجاهل بالاسباب
الى الكنز م التي ساقت العاثر بالاتفاق فاما بالقياس الى علم الله عز وجل والاسباب المكتنفة
فليس كذلك بالاتفاق بل بالوجوب ثم ان الاتفاق والبخت مما يحسب له ما كان
من شانه ان يكون سببا مؤديا اليه ولكن لا دائما ولا اكثريا واذا لم يكن مؤديا اليه لم يقل
انه اتفق مثل قعود زيد عند كسوف الشمس فانه لا يقال لقعود زيد اتفق ان كان

سببا لكسوف الشمس بل الاتفاقي انما يكون فيما من شانه ان يودي اليه حتى لو فطن الفا
بما يجري عليه السبب وصح ان يريده ويختاره صح ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السوق
لان تلقى الغريم في الطريق فان خروج العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه يودي في
اكثر الامر الى مصادفته واما خروج غير العارف فربما تادى وربما لم يتاد فهو بالقياس
الى العارف غير اتفاقي وبالقياس الى غير العارف اتفاقي ونقول ايضا ان السبب الاتفاقي
قد يجوز ان يتادى الى غاية لذاته ويجوز ان لا يتادى مثل ان الرجل اذا خرج متوجها
الى دكانه مثلا فلقي غريما له فربما انقطع به تلك الغاية الذاتية وهي الدكان وربما لم
ينقطع بل تخلص من الغريم ووصل الى ما قصده وكالحجر الهابط اذا شج فربما لم يهبط الى
مهبطه وربما هبط اليه فان وصل الى غايته الطبيعية فيكون بالقياس اليها سببا ذاتيا وبالقياس
الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا واما اذا لم يصل اليها كان بالقياس الى الغاية الذاتية
باطلا والاتفاق اعم من البخت وكانهم لا يقولون بختا الا لما يودي الى شيء يعتد به
ويكون مبداه ارادة من ذي اختيار نطقي واما ما مبداه طبيعة كالعود الذي يشق فيجعل
نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختا الا اذا قيس الى مبدا اختياري
فان الامور الاتفاقية تجري على مصادمات تحصل بين شيئين واشياء وكل مصادمة
فلا بد اما ان يكون كلا المتصادمين متحركين الى ان يتصادما او يكون احدهما ساكنا
والاخر متحركا اليه فاذا كان كذلك فجاز ان يتفق حجر كان من مبدا من احدهما طبيعي والاخر
ارادي فتصادما عند غاية واحدة يكون بالقياس الى الارادي خيرا يعتد به
او شرا يعتد به فيكون له بختا ولا يكون بالقياس الى الحركة الطبيعي بختا وفرقوا
بين رداءة البخت وسوء التدبير فان سوء التدبير هو اختيار سبب في اكثر الامر يودي
الى غاية مذمومة ورداءة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامر غير مودي الى غاية
مذمومة لكن في حق صاحبه يودي اليها والشيء الميمون هو الذي قد يكثر حصول
اسباب الخير بالاتفاق عند حصوله والمشوم بالعكس منه فقد علمت ان وضع السبب
الاتفاقي فيما يكون تاديته الى المسبب لا دائما ولا اكثريا ووقع بين الاولين خلاف عظيم
في وجود الامر الاتفاقي وعدمه وظاهر انه لو لا الاختلاف ليس في اطلاق لفظ الاتفاق

لان الاختلاف في الاسامي غير لائق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف انما وقع في ان السبب
هل يجوز ان يكون تاديته الى المسبب على التساوي او اقليا ام لا فبعضهم جوزه وبعضهم منعه
والذي يمكن للمانعين ان يتمسكوا به هو ما تمسك به المانعون من ان السبب اما ان يستكمل في شرائط
سببيته فوجب ان يكون مستقلا بالتاثير فيكون حصول المعلول منه دائما لما مر من امتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن مستقلا بالتاثير فلا بد معه من امر اخر فيكون
المؤثر في ذلك المعلول ذلك المجموع فهو وحده لا يكون سببا اتفاقيا لان السبب الاتفاقي للشيء
ما من شانه ان يكون ممكن التادي الى ذلك الشيء والحاصل انه ان كان سببا مستقلا كان
واجب التادي الى المعلول وان لم يكن مستقلا فهو ممتنع التادي اليه والحجة المحكية عنهم في الطبيعيات
منه اذا وجدنا للحوادث اسبابا معلومة امتنع ان نتركها ونطلب لها عللا مجهولة من البخت
والاتفاق فان الحافر بئرا اذا عثر على كنز جزم اهل العناوة بان البخت السعيد لحفره وان
انزلق رجله حتى انكسر جزموا بان البخت الشقي لحقه وليس الامر كذلك فان كل من حفر الى الدفين
يجده ويقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليقعد الى دكانه راى غريما له فظفر بحجته
اتفاقا وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه وله حس بصره فانه رآه وليس
لقائل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وجب ان لا يكون الخروج الى
السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى
بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية
فيعطل الاخر بوضعه لا في نفس الامر لانه صالح لان يجعل غاية اليس لو كان هذا الانسان
شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية له ونقول للمثبتين الاتفاق ان يجيبوا عن
الاول فيقولوا ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيط معلولاتها معها دائما
فالا لكان لا بد معها من قيد زائد فيكون العلة ذلك المجموع فيكون مركبا لا بسيطا
وقد فرضناها بسيطة هف فاما المركبة فان كان اجتماع اجزائها كان حصول المعلول
دائما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا وكذلك القول في المتساوي والاقلي فاختلاف
احوال المعلولات في الدوام والاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف اجزاء العلة
في ذلك فاذا عرفت ذلك فنقول انه وان كان كلما لا بد منه في تحقق العلة فهو جزء من

العلّة الغائية ولكن ربما يكون الجزء المحصل للوجود سببا واحدا وحده يصادف
الا انّ لا محالة شرائط لامور المعتبرة فهي عائدة الى زوال المانع وتحقق الشرط وحصول
القابل ثم ان كان انضمام ساير القيود مع حصول تلك الذات دايما فيقال ان — ثلاث ٣
صدور المعلول من العلة دائم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور
اكثريا وكذلك في المتساوي والاقلّي فان قيل في ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان
المعلول دائم الوجود وان كان ممكنا فلا بد من استناده الى الواجب فيدوم بدوام
الواجب فيدوم المعلول ايضا فنقول ان مصادمات الاسباب متعلقة بالحركة الدورية
وايضا لان الكواكب يجوز ان يختلف حال الاجتماع والاقتران بسبب اختلاف تماميّة
ساير الحوادث واما الحجة المذكورة في الطبيعيات فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي
اليها الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات
بالمعنى الاول وليست غايات بالمعنى الثاني واما قولهم الغاية لا يصير غاية بالوضع
فهو غير مسلم لا ترى ان الوضع والجعل يجعل بعضها اكثريا وبعضها اقليا
فاذا الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر لا يظفر به في الاكثر
فاذا كان اختلاف الجعل مما يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف
به الحكم في كونه اتفاقيا او غير اتفاقي فهذا بيان الغايات الاتفاقية وتحقيق
الحال فيها ودفع الشكوك والشبه المورودة عنها وانما بسطنا الكلام في تحقيق
هذا المرام لان اللائق هذه المباحث لكونها من احوال مبادي الموجود بما هو
موجود ان يذكر في هذا الموضع من الفلسفة الاولى دون الطبيعيات والتي ذكرها
الشيخ هناك انما ذكرها على سبيل المصادرة والمبادي دون ان يكون مسئلة
فيها ونحن لما ذكرها رجع الرجل الالهي في شيء من مسائل علمه الى صاحب علم جزئي
طبيعيا كان او غيره سيما في البحث الذي كان مذكورا هناك على سبيل الوضع
والتسليم لهذا نرفع الحوالة في اكثر مواضع من شرح هذا الكتاب نوردها بالتفصيل
كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار وهو اربعة مجلدات كلها في الالهيات
الطبيعة — بقسميها الفلسفة الاولى وفن المفارقات   واعلم ان وجود مبادي الشر في الكائنة — المفارقات ٣

هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية التي هي الجود
الى قوله وان يكون هذا كلام اعتراضي متعلق بمسئلة الخير والشر وقع في هذا البين
ليكون اشارة الى كيفية وقوع الشر في هذا العالم ودفع شبهة الثنوية القائلين — الشر ٣
بان اله الخير لا يجوز ان يكون هو بعينه اله الشر بل لا بد لوجود الشرور الواقعة في — بعينه ٣
هذا العالم من مبدأ آخر غير منتهٍ الى مبدأ الخيرات فقالوا بالهين اثنين وحاصل
ما ذكره الشيخ في دفع مذهبهم وحل شبهتهم ان الشر الحقيقي امر عدمي لا يستند الى مبدأ
واما الشرور الاضافية كوجود المضادات والموانع والقواطع للاشياء كالسموم
والافعال الذميمة كالزنا والسرقة ونحوهما والاخلاق الردية كالجهل المركب والحسد
والبغض وما شابهها فانما هي امور ضرورية تابعة لخيرات كثيرة على سبيل اللزوم
كلوازم المهيات التي جعلها تابع لجعل تلك المهيات فلو ترك وجود تلك الخيرات
العظيمة لاستلزامها الشرور القليلة بالقياس اليها لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل وذلك غير لائق بالحكيم فيجب صدور هذا القسم من الخير ايضا من المبدأ
الواحد كما يجب صدور الخير المحض الذي لا يلزمه شر اصلا كوجود المفارقات
والفلكيات منه كما سيجيء بيانه مفصلا والشيخ لما ذكر ممهدا للجواب عن الشك — والفلكيات ٣
الثالث وجود الامور الضرورية التي يلزم الغايات الذاتية وليست
بغايات ذاتية بل عرضية ذكر اقسامها الثلثة واورد لكل منها مثالا للتوضيح
وقد راى ان وجود مبادي الشرور التي هي ايضا لازمة لبعض الخيرات واقعة بالعرض
من نحو وجود القسم الثاني من هذه الاقسام فنبّه على ذلك ليكون المتعلم الناظر
في هذا المقام ذا بصيرة واستعداد لفهم ما سيجيء في تحقيق مسئلة الخير والشر
وبالجملة قد وقع بهذا الخروج عن المقصد الاصلي والغرض كما ذكره تسهيلا
على المتعلم واشفاقا عليه ثم عاد الى ما كان فيه قال ولنجب عن الشك الموردة
من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولا بد في دفعه من مقامين احدهما
اقامة البرهان على تناهيها وثانيهما ان كل غاية لا غاية لها ذاتية والثاني
بيان ان الاستحالات لا الى نهاية ليست هي بغايات ذاتية بل عرضية اما المقام
الاول فنقول العلل التمامية هي التي يكون مطلوبة لذاتها فلو قدّرنا عللا تمامية

فنقول الا انّ الاشياء الكائنات الغير
المتناهية بلغت ... ذاتية
او بالواسطة من
الشك الموردة ٣

لانهاية لها فاما ان يكون ههنا شئ مطلوب لذاته واما ان لايكون كان
فان كان فيها ما يكون مطلوبا لذاته فقد انقطع التسلسل وان لم يكن فيها شئ
مطلوبا لذاته فليس هناك علة تمامية فثبت انه من تجويز التسلسل في العلل التمامية
وابطالها واما المقام الثانى فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان
يقال لا غاية لها او يقال غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه و
القول في الحوادث الكائنة الفاسدة وكذا القول في نتائج تراد في القياسات
ولا يتناهى فالجواب عنه كما اشار اليه بقوله فنقول الى اخره وتقريره انه ليست الغاية
الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم المهيات الجنسية لنقصانها وعدم تمامها مثل ان
يوجد جوهر او جسم بما هو جسم فقط او حيوان بما هو حيوان فقط ولا ان يوجد
شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد المهيات النوعية وجودا دائما فان
امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فح لا يحتاج الى الاشخاص ولا الى توالدها وتناسل
فلاجرم لا يوجد منها اشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وان لم يكن بقاء الشخص الواحد
كما في الكائنات والفاسدات فح يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك
الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المط بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك
فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية وان فرض ان لا تناهي الاشخاص
غاية ذاتية فذلك لا يتم بمعنى واحد غير معنى كل شخص فالذى يذهب الى غير النهاية هو
شخص بعد شخص للاتناه بعد الاتناه فالذى يؤدى الى ثان والى ثالث والى رابع
فليس هو بغاية ذاتية لشئ واحد بل لامور كثيرة والشئ الواحد لا يكون له الا غاية
ذاتية واحدة ونحن اذا اوجبنا التناهى في الغايات فانما اردنا بها الغايات
الذاتية دون العرضية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية
الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهى بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية سوى ذلك
واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد لكن لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية
لاجرم صارت المتعاقبة غايات عرضية واما المقدمات في النتائج فيجب ان يعلم
ان المراد بقولنا العلل الغائية متناهية انه لا يجوز ان يكون لفاعل واحد غاية

في فعل واحد ٣

بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز بينهما
ولكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية
فهذا لا يناقض ما ذكرناه فهذا زبدة ما ذكره الشيخ وباقى معانى الفاظه وفوايد
كلامه واضحة لا يحتاج الى تبيين **قال** واما الشك الذى يليه فيحل بان نعلم ان الغاية
نفرض شيئا ونفرض موجودا او فرق بين الشئ والموجود وان كان الشئ لا يكون الا موجودا اه
هذا الشك هو الشبهة الاخيرة التى بناها على ان العلل الغائية لو كانت موجودة يلزم
ان يكون شئ واحد متقدما على نفسه بمراتب ويكون معلول الشئ علة لعلة علته وحلها
ببيان كيفية علية المعلول بالغاية وهو ان العلة الغائية لها مهية ولها وجود وقد علمت
الفرق بين المهية والشيئية وبين الوجود والهوية وان لم ينفك احدهما عن الاخر لما علمت
من بطلان مذهب القائلين بثبوت المهيات المعراة عن الوجودات كالمعتزلة القائلة
بشيئية المعدوم وكل علة غير واجب الوجود فلها مهية ووجود فالعلة لها مهية ووجود
فهى بماهيتها تكون علة سائر العلل حال ما يكون العلل الغائية في وجودها معلولة للعلل
نفسها في شيئيتها ولكن لا مطلقا فان تلك الشيئية ما لم يكن متصورة معلومة لا يكون
علة للشئ قال الامام الرازى في بعض تصانيفه ان هذا يقتضى ان لا يكون للافعال
الطبيعية غايات لانه ليس لها قصود ولا ادراك وذلك يناقض ترتيب الشيخ وسائر
الحكماء حيث ذهبوا الى انه ما من فعل طبيعى او نفسانى الا وله علة غائية ذاتية
والجواب عنه بوجهين احدهما ما ذكره المحقق الطوسى في شرح الاشارات وهو التزام
ان للطبايع شعورا ولو كان ضعيفا وثانيهما ان الطبايع غير منفكة عن مباد نفسانية
او عقلية هى كالمسخرات لتلك المبادى ونسبتها الى تلك المبادى كنسبة القوة المحركة
التى في العضلات الى نفوسنا في حركاتنا الاختيارية فالعالم كله ذاحيوة حيوانية
الا ان الحيوة في بعضها كامنة مستورة وفي بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جلية
وتحقيق هذا المطلب يحتاج الى بسط في الكلام ليس ههنا موضع بيانه فاذن العلة
الغائية بمهيتها وشيئيتها علة لعلة سائر العلل واما بوجودها فان كانت الغايات
امورا حادثة ينتهى اليها الحركات فوجودها معلول لجميع العلل وان لم يكن كذلك لم يكن
سائر العلل علة لوجود بل هى علة لها وجودا وشيئية فقد تحقق ان العلة الغائية

الغائية ٣

بالفعل وهو في وجودها ٣
معلول لوجود سائر العلل علل

بذهب ٣

ابدًا لمهيتها علة لسائر العلل واما كونها معلولة في وجودها فذلك ليس بان نوجبها
بل ان كانت حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل والا فلا فاذن عليتها
لسائر العلل امر لذاتها واما معلوليتها فليست لذاتها بل لاجل حدوثها **قال**
واعلم ان الشيء يكون معلولا في شيئية ويكون معلولا في وجوده الى قوله ولا يخفى لما ذكر
ان الشيء قد يكون في وجوده علة فالاول كالعلة الغائية والثاني كسائر العلل
اراد ان يحكى هذا التقسيم في جانب المعلول ايض فذكر ان المعلول قد يكون معلولا
في شيئية وقد يكون معلولا في وجوده فالاول كالمحدود بالنسبة الى اجزاء حده
كالاثنين فانه في شيئية معلول لكل من وحديته وكالحيوان فان مهيته ومعناه متقوم
ومحصله متقومة من معنى الجسمية والنمو والحس والثاني مكشوف فان وجود الاثنين
محتاج الى فاعل يجعله وغاية يكون لاجلها وكذا الحيوان مفتقر في وجوده
الى فاعل وغاية غيرها يحصل به مهيته من هيئة الاجزاء ومما يجب ان يعلم ان علة
الشيئية لا يكون الا شيئية اخرى داخلة في المعلول فيجوز ان يتقرر من الشيئيات
المحضة شيئية المعلول واما وجوده فلابد فيه من وجود ما يكون اقوى في الموجودية
من وجود المعلول فعلول المهية يقوى محصلا من مهية علته فان تحصل النوع اقوى
من تحصل جنسه فهو اقوى من تحصل جنس جنسه هكذا الى جنس الذي لا جنس له
وهو في غاية الابهام وذلك بعكس معلول الوجود فانه يكون اضعف قواما من وجود
علته ووجود علته اقوى من وجوده وعلة علته اقوى من علته وهكذا الى علة العلل
وهي غير متناهي القوة والقدرة فوق ما لا يتناهى **قال** وكذلك قد يكون للشيء
امر حاصل موجود في شيئية مثل العددية للاثنينية وهذا تقسيم اخر للشيئية وهو انه
كما ان الوجود منه ما هو داخل في الموجود ومنه ما هو عارض له فالاول كوجود اجزاء
المركب مثل وجود المادة ووجود الصورة والثاني كوجود الاعراض لموضوعاتها
فكذا الشيئية قد يكون حاصلة في شيئية او داخلة فيها وقد يكون زائدة عليها
فالاول كشيئية العدد للاثنينية وشيئية الجسم للحيوانية والثاني كشيئية التربيع الحاصل
في جسم طبيعي كالحجر والخشب ونحوهما فان هيئة التربيع واجزائها معا في خارج عن
مهية الاجسام الطبيعية وكذا شيئية سائر العوارض مثل البياض واللون والطعم

ای ينحصر

والرائحة وغيرها من الكيفيات **قال** والاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والكم
دون شيئيته فكذلك في الصور والاعراض التي ليس حدها منقطعا بتلك الاجسام
التي يتوقف عليها وجودها وقوله كما يظن في التعليميات كذلك قيل المسمى اشارة الى ظن جماعة
توهموا ان التعليميات كالكرة والاسطوانة وغيرهما يقتضي في حدودها ايض الى الاجسام
الطبيعية وذلك ظن فاسد اذ المراد بالجسم الطبيعي ما دته استعداد خاص لصورة
معينة له حركة وسكون طبيعيين وله جهتا فعل وانفعال مخصوصين والامور
التعليمية لا يستدعي مهيتها شيئا من هذه الاشياء ولا وجودها ايض على الاطلاق
بل وجودها في عالم الطبيعة لا يكون الا في جسم طبيعي اي جسم طبيعي كان كما علم في مباحث
الكم واعلم ان الغرض من ذكر هذه الاحكام للشيئية بما هي شيئية ان يسهل التصديق بكون
العلة الغائية في شيئيتها متقدمة على سائر العلل كما قال فقد سهل لك ان تعلم ان العلة
الغائية في الشيئية قبل العلل الفاعل والقابل وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة
علة اه يعني ان العلة الغائية لها تقدم على سائر العلل وهي الفاعلة والقابلة والصورية
من جهتين من جهة الشيئية ومن جهة وجودها الذي في نفس الفاعل لان ذلك الفعل
لما في غير نفس ذلك الفاعل ولانه نفس ذلك الفاعل بغيره ذلك الفعل ما الا لحق
فلانها يوجد ولانه نفس الفاعل ثم ينبعث منه نصور الفعل الذي لاجلها وما يتوقف
هو عليه من القابل وكيفية بصورة يتادى اليها واما الثاني وانما لسنا فليس لها
تقدم ضروري ولا البعض العل ترتب على الاخرى وانما قيد الصورة بقوله من
جهة ما الصورة علة مودية اليها لما علمت من ان الصورة لها اعتباران احدهما
اعتبار انها داخلة في قوام مهية المركب وعلة صورية له يصير بها كاملا بالفعل
وهي بهذا الاعتبار غير مودية الى شيء اخر هو غاية وثانيهما اعتبار انها واقعة في
طريق التادية الى كمال اخر وهي بهذا الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية وباقي الفاظه
غني عن الشرح **قال** هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون واما اذا
كانت العلة الغائية ليست اه قد سبق ما ذكر هذا الحكم وتقسيم الغاية الى ما تحت
الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغاية التي ليست في الكون ليست معلولة لشيء
من العلل لا في كلا الامرين من الشيئية والوجود ولا في احدهما الذي هو الوجود والحصول

يقتضى

والتي لا تحد الا بها وقد مر في
مباحث الحد انه قد يكون
الحد زيادة على المحدود كما
في حد الاصبع وحد الفطوسة
فيوخذ الانسان في حد الاصبع
وهو صورة جوهرية ويوخذ
الانف في حد الفطوسة
وهي عرض ولا معنى لكون الشيء
علة لشيئية امر الا كونه جزء من حده
فثبت كون الاجسام الطبيعية
علة لشيئية كثير من الصور
والاعراض التي ليس حدها
منقطعا بتلك الاجسام التي
يتوقف عليها وجودها مع

كما هو حال الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذي هي به علة لغيرها من
العلل لا يكون معلولة لها ابدا سواء كان وجودها حادثا ام لا ولكن التي عرض
لها الوجود الحادث يفتقر في وجودها الى تلك العلل فلو لم يكن ذات تكون لم يكن معلولة
لها اصلا والغاية من حيث كونها علة غائية تصدر الفعل علة فاعلية لسائر العلل
ولكن في ان يكون عللا فان الفاعل والقابل قد يكونان في انفسهما موجودتين ولا فعل
ولا انفعال اذ لم يتصور الفاعل ماهية الغاية فاذا تصورها فعل الفعل في القابل حصلت
الصورة في القابل لاجل الغاية فاذن العلة الغائية هي التي تجعل الفاعل فاعلا والقابل
قابلا وكذا تجعل الصورة كائنة موجودة ولكن لا في نفسها بل لتتادى الى الغاية المطلوبة
سواء كانت الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك في الغايات التي هي خارجة عن
عالم الكون او مترتبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما في الغايات الكونية المتلاحقة
فاذن الذي بالذات للسبب الغائي بما هو سبب غائي ان يكون سببا لسائر الاسباب
تقدمنا عليها بما هي اسباب وقد يعرض له من جهة ان وجود معناه ومهيته في الكون
ان يكون معلولا لها متاخرا عنها فقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون
علة ومعلولا لشيء فاعلا وغاية ومن نظر حق النظر وكان ذا بصيرة عقلية ينكشف
عليه ان الغايات مطلقا كمال لوجود الفاعل لكن الفاعل على اربع مراتب الاولى
مرتبة ما كماله وغايته نفس ذاته اذ لا كمال فوق ما هو عليه من وجود ذاته بذاته
فذاته غاية كل غاية كما هو فاعل كل فاعل والثانية ما كماله فوق ذاته ولكن مع ذاته فهو يفعل الفعل
لاجل ما فوقه الذي لا يفارق عنه وهي مرتبة العقول الفعالة لا لانفسها لاجل اتصالها
لها بما فوقها والثالثة مرتبة ما كماله منفك عنه ولكن له ان يبلغ الى كماله ويلحق
اوله باخره من غير ان يبطل ذاته وهي مرتبة النفوس بما هي نفوس فانها يفعل افاعيلها
من التحريكات والتدبيرات لان يتكامل وجودها ويتجرد عن التعلق بالابدان
والمواد الكونية ويصير جوهرا مفارقا مستقل الوجود ذاتا وفعلا والرابعة
مرتبة الفواعل الطبيعية فان كمالاتها وغاياتها متاخرة عن وجوداتها التي في
اوايل الكون فهي متوجهة في افاعيلها الى كمالاتها ولكن مع تبدل وتجدد في ذواتها
فالصورة النطفية اذا بلغت حد الحيوانية بطلت الاكوان التي لها قبل الحيوانية وهذا

لاجل نقص الوجود الطبيعي وضعفه في حق الصور الطبيعية وتجدد ذاتها كما علمت
منا مرارا فالغاية معنى واحد في الجميع فما قيل ان الغاية في الحركة والمتحرك معناها
غير معنى الغاية في الفاعل وانها في الفاعل بمعنى الغاية وفي المتحرك بمعنى النهاية
ليس بشيء بل الكل بمعنى واحد وهو الكمال التام وقوله هذا من المبادي للطبيعيين
قد ذكرنا ان التي اوردها الشيخ في اوايل الطبيعيات من احكام العلل الاربع سواء
كانت عللا مختصة بالامور الطبيعية كالمادة والصورة او غير مختصة
بها كالفاعل والغاية كان ايرادها على وجه المبادية والتسليم **قال** واما البحث
الذي يعد بهذا فيكشف بما نقول ان الغاية التي تحصل في فعل الفاعل ينقسم اه هذا
اشارة الى ما ذكره بقوله وما يليق ان يتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير
شيء واحد ام مختلف وايضا الفرق بين الجود والخيرية فنقول اعلم ان الغاية ينقسم
اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير واقعة تحت الكون والتي
هي من القسم الاول فهي اعلى وارفع من ان تجري فيه بعض الاعتبارات التي تجري من كونها جودا
او صورة واما القسم التي من القسم الثاني فهي لا تخلو اما ان يكون صورة جوهرية او عرضية
في القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل ام لا يكون كذلك وح لا بد ان يكون صورة او عرضا
في ذات الفاعل لاستحالة ان يكون مثل تلك الغاية جوهرا قائما بنفسه لا في مادة ولا مس
مادة لان كل حادث كان مسبوق بمادة او ان يكون موجودة في مادة اخرى غير مادة
الفعل اصلا فالتي لا يكون موجودة لا في الفاعل ولا في القابل فلا يكون موجودة اصلا
على انك قد علمت منا ان الغاية في كل فعل هو ما يستكمل به الفاعل القريب للحركة غايته
صورة او عرض في مادة نفسه والفاعل البعيد للحركة كالنفس المحركة لمادة بتوسط
قوة طبيعية غايته لا محالة ليست في مادة بل في نفس الفاعل وكل فعل له فاعل بعيد وفاعل
قريب ملاصق لمادته فله غايتان متغايرتان بالذات وبالاعتبار غاية هي صورة
او عرض في مادة الفعل وغاية هي صورة او عرض في نفس الفاعل من كلام الشيخ فمثال
القسم الاول اي الغاية التي يكون في القابل لا في الفاعل ولا بجهة لم يكن غاية اخرى للفاعل
البعيد كما اشار اليه صورة الانسانية في مادة الانسانية عن صورتها الطبيعية فانها غاية
للقوة الفاعلة للتصور في مادة مهياة ليكون صورة الانسان واليها يتوجه فعل تلك

لكن الفاعل ؟

كما سيلوح ؟

القوة الفعالة بتوسط القوى المباشرة لتحريك تلك المادة وتهيئتها لقبول تلك الصور
ومثال القسم الثاني وهي الغاية التي يكون حصولها في الفاعل لا في القابل ولا في الغاية
التي يؤمها الفاعل سوى الاستكمال اي تحصيل الكن وهو الموضع الذي يستتر به من
بيت ونحوه وهو غاية لمستقبل البيت اما الذي هو فاعل البناء اي مبدا حركة المادة
من الطين واللبنات والخشب وغيرها على وجه المباشرة الى ان يقبل صورة البيت
مثلا فغايته نفس تلك الصورة والاستكمال ليس صورة البيت وصورة البيت
غاية للقوة القريبة الملاصقة لتحريك المادة والاستكمال غاية للقوة النفسانية
الداعية لانه ينبغي ان يجعل الفاعل للبناء بالقوة فاعلا له بالفعل سواء كان ذلك
الفاعل المباشر للبناء امرا مغايرا له او متحدا معه ضربا من الاتحاد وح يكون
الغايتان ايضا كذلك فقوله وينبغي ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك
المادة صورة في المادة وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدا
قريبا للحركة بما هو كذلك سواء الذي ذكرناه اولا لان الغاية هي تمام الفاعل من حيث
هو فاعل فان كانت الغاية صورة مادية كان الفاعل ايضا قوة ملاصقة لها
وان كان الفاعل بما هو فاعل جوهرا روحانيا كانت غايته ايضا صورة
كيفية روحانية ولا حاجة في بيان كون الغاية لها اعتبارات واقسام شتى
الى التقسيم لها على الوجه الذي ذكره الشيخ من انها قد يكون في منفعل قابل
وقد لا يكون في منفعل قابل فيكون في فاعل بل يكفي ان يقال ان الغاية اذا
كانت صورة او عرضا في قابل منفعل فلها نسبة الى امور كثيرة الى اخر ما ذكرو ذلك
لان التقسيم المذكور التقسيم المذكور يوهم ان بعض الغايات خارجة عن ان
يكون عائدة الى فاعلها وليس الامر كذلك لما علمت مرارا ان كل مقصود لاجل
فعل فلا بد ان يكون امرا لاحقا بفاعل ذلك الفعل ثم لا يخفى ان الفاعل لهذه
المتغيرات والمحركات ليس فاعلا محضا بل هو فاعل ومنفعل جميعا كل منهما من
جهة وذلك من حيث اشتماله على قوة القبول وتعلقه بالمادة الجسمانية بوجه من
الوجوه قال فان عرض ان ما غايته صورة او هيئة في مادة والاخرى ليس
في مادة ومثل ذلك بان انسانا يبني بيتا ليسكن هو نفسه فيكون له جهتا جهة

كونه مستكنا طالبا للكن وجهة كونه بانيا فهو من جهة كونه طالبا للكن داع الى البناء و
علة غائية للبناء وعلة فاعلية بعيدة له ومن جهة ما هو بان معلول لما هو مستكن فما علته
من كونه فاعلية الفاعل معلولة لما هو علة غائية وعلة اولى فههنا كون الباني
بانيا معلول لطالب الكن فههنا فاعلان احدهما المستكن وهو الفاعل البعيد
والثاني الفاعل المباشر فلهما غايتان فيكون الغاية لما هو مستكن هي الكن وهي غير
الغاية لما هو بان وهو صورة البيت فيكون للانسان الواحد غايتان لانه مجمع
فاعلين واما حكم الشيخ بان وحدته يكون بالعرض فانما اراد بالوحدة بالعرض الوحدة
التأليفية التي ليست طبيعية بل بمجرد الاجتماع الذي عرض بتمحل وتصنع فهي وان
وان كانت كذلك في المثال الذي ذكره من كون انسان واحد مستبنيا وبانيا ولكن ليست
كذلك على وجه الكلية والعموم فرب فاعل لفعل غير صناعي يكون له غايتان غاية هي صورة
او حالة في مادته وغاية هي صورة او حالة في نفسه بل كل فاعل مركب من نفس وبدن كالولد
وكالحيوان الارضي يكون لافعاله النفسانية غايتان وبالحقيقة كان في ذاته الوحدانية تركيب
من جزئين وكذا فعله مركب من فعلين احدهما جسماني والاخر تصوري وكذا غاية ذلك الفعل
غايتان كالحركة الصادرة عن الفلك فان نفس الفلك يحرك الطبيعة الفلكية لاجل غاية
هي التشبه بالكامل من جميع الوجوه باستخراج الاوضاع الجسمانية من القوة الى الفعل وذلك
بارادة بعد ارادة وتصور بعد تصور لوضع بعد وضع فالغاية الاخيرة للنفس هي ادراك
حصول التشبه بالمعشوق المحض والغاية الاخيرة للطبيعة الجسمية استيفاء الاوضاع ثم كل حركة
جزئية لاشتمالها على وضع بعد وضع لتصور بعد تصور لها غايتان جزئيتان وضع
خاص لجسمية الفلك وتصور خاص لنفسه الجزئية والوحدة الجزئية والوحدة في الغاية كما
في المبدا كالوحدة في الفعل ولا شك ان وحدة الفلك المركب من المبدأين بل المبادي
عقل ونفس وطبيعة وحدة طبيعية فكذلك وحدة الغاية بل الفعل ايضا فظهر انه قد يكون
ما غاية فعله هيئة في مادة وما غاية فعله هيئة ليست في مادة ذاتا واحدة وحدة طبيعية
عرضية نعم قد يتفق في الافاعيل الصناعية ان يجتمع في ذات واحدة مبدا فعلين صناعيين
احدهما بالمباشرة البدنية والاخر لا بالمباشرة وكذا غايتاهما وح يكون وحدة المبدأين و

عرضية كما في المثال المذكور وان اراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقية التي هي لا انقسام
فيها فالحكم المذكور صحيح لا تدليس فيه جدوى ظاهر قال واذا تقرر هذا فنقول
اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود الخ
قوله وهو بالفعل صورة الامور الكثيرة التي هي موجودة بالفعل قبل هذا القسم من
الغاية اعني التي هي صورة او عرض في مادة جسمية نسبتها اربعة امور متغايرة وان كان تغاير
الاثنين منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه
بالفعل والحركة فللغاية نسبة الى كل واحد من هذه الاربعة ولها بحسب كل نسبة من هذه
النسب اسم خاص لمعنى اخر فهي بقياسها الى الفاعل غاية والى الحركة نهاية والى القابل
وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة ووجه التسمية في كل منها ما ذكره الشيخ
وهو ظاهر غني عن الشرح قال واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فتبين انها
ليست صورة للمادة المنفعلة اه معناه واضح غني عن الشرح لكن ههنا بحث وهو انا لا نم
ان الغاية في هذا القسم ليست صورة او عرضا في قابل منفعل وكذا لا نم ايضا انها ليست
نهاية لحركة وذلك لان الغاية المبحوث عنها بخلاف القسمين من الغايات التي هي حادثة
بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال التي لها غايات حادثة لا تخلو عن حركة و
انفعال فان الحركات الذي لا يعترك اصلا هو محض في العقل الصرف وما فوقه فالنفوس
المحركة للاجرام لها غايات ايضا بحسبها فانها كما ذكره الشيخ وانها لا تخلو في تحريكاتها
لاجرامها من تصورات متجددة جزئية ينتهي الى غايات متصورة فاذن لا فرق بين
القسمين من الغاية الا بان القابل في احدهما مادة جسمانية وان جهة قبولها وانفعالها
تباين جهة الفاعلية بالوجود والذات في الاخرى مادة روحانية وان جهة القبول
والقابلية فيها تغاير جهة الفعل والفاعلية تغايرا لا بالمباينة فالاعتبارات والاسامي
كلها او اكثرها جارية في هذا القسم ايضا قال واما حال الجود والخير فيجب ان
يعلم ان شيئا واحدا بالقياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل اه الذي ذكره من
قبل كان المطلوب فيه بيان الفرق بين معنى الغاية ومعنى الخير والمطلوب ههنا بيان الفرق
بين معنى الجود والخير فذكر الشيخ اولا ان الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل له اعتبار

لعل قوله العقل التام

الذات لذات الفاعل له نسبتان نسبة الى قابل المستكمل به ونسبة الى فاعله الذي يصدر
عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباين الذات للفاعل اذ الصادر من فاعل في قابل متصل
به كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار ومادتها مثلا لا يسمى جودا باي
اعتبار اخذ ثم انه اذا نسب الى فاعله المباين الذي يصدر منه فلا يخ اما ان يقتضي
لفاعله نفعا الا بوجه من الوجوه من جهة سواء كان بنفس ذلك الصادر او بما يتبعه ولا يقتضي
شيئا من ذلك اصلا فالثاني يسمى جودا عند المحقق واذا انسب الى المنفعل كان خيرا
فاعتبر في تسميته الجود جودا ان يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء
لا يسمى جوادا له وهو ظ وكذا اعتبر في تسميته خيرا ان يكون منسوبا الى قابله لا الى فاعله
الذي لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا وجوديا حاصلا للشيء وهذا الامر
المسمى بالجود بالقياس الى فاعله غير حاصل لفاعله بل لمنفعله واعلم ان مفهوم الجود
والخير وما يجري مجراهما من الامور التي مفهوماتها معان نسبية وكل ما هو كذلك لا بد
ان يكون حدودها الاسمية مشتملة على الامور التي هي منسوبة اليها ولهذا اخذ في تعريف
البناء البناء وفي تعريفه المالك المملوك لكن على وجه لا يلزم منه تعريفها من المتضايفين
بالاخر بما هو مضاف بل بالنسبة الموقع للاضافة كما قرروه في موضعه ولاجل ذلك
اخذ الشيخ اولا في معنى الجود المقايسة الى الفاعل وفي معنى الخير المقايسة الى القابل
ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقة وهو قريب من معناه اللغوي فذكر اولا معناه
اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحده الحقيقي قال ولفظ الجود وما يقوم
مقامها موضوعها الاول في اللغات افادة المفيد لغيره فايدة ولا يستعيض منها
بدلا او ثناء اه قوله وما يقوم مقامها اراد به مثل الكرم والعطاء والاحسان وما يجري
مجراها ويقرب معانيها من معنى الجود وقوله افادة المفيد لغيره فايدة بمنزلة الجنس
القريب للجود لصدقه على المعاملات وما هو بمنزلة جنسه البعيد هو مفاد قولنا
افادة المفيد فايدة فان مبدأ الاعراض الوجودية القائمة بمادة نفسه كسخونة النار
وبرودة الماء مفيد فايدة لنفسه وهو مع ذلك ليس بجواد ولا معامل وقوله لا يستعيض
منها بدلا بمنزلة الفصل المميز للجود عن المعاملة باقسامها كالبيع والشرى و
الاجارة والمناكحة وغيرها فان من افاد لغيره فايدة يستعيض منه بدلا لا يسمى

والاول كما سيجيء جودا

جواداً بل معاملاً فقد اعتبر فيه ثلثة امور احدها الافادة والثاني ان يكون الافادة
لغيره اى لمباينه والثالث ان لا يكون لعوض وعمم العوض من ان يكون جوهرا او عرضا
مستقرا في موضوع محسوس او معنى اخر غير محسوس حتى الثناء والمدح والشهرة والصيت
والتخلص من المذمة واكتساب الملكة الفاضلة فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليثاب فهو مستعيض
ليس بجواد وهذا التعريف احسن مما ذكره في الاشارات من قوله الجود افادة ما ينبغي
لا لغرض لصدقه على ما لا يسمى جودا وهو افادة الفاعل بالطبع شيئا لمادته المنفعل
عنه ثم ان جمهور الناس لغلبة الحسيات عليهم لا يعتنون بما ليس بمكشوف على الحس لا يعدون
مثل الشكر والثناء وما يجرى مجراهما من الامور المرغوب فيها من جملة الاعواض فيظنون
ان المفيد لغيره فائدة يستفيض ويستربح بها شكرا او ثوابا او غيره من ذلك من الاغراض
والمقاصد المعنوية جواد ولا يسمونه مبايعا ولا معاملا وليس كذلك بل هو عند
التحقيق معاوض لانه معط واخذ مفيد ومستفيد لان العوض غير منحصر في المال
ونحوه بل كل غرض في الحقيقة عوض وكل معط لغرض معاوض حسيا كان الغرض او عقليا
صوريا كان او معنويا ولو ان المحسن اليه من الجمهور فطن ان الذي احسن اليه كان غرضه
اكتساب منقبة او تحصيل مدحة لاستخف المنة عليه واستحقر العطية لديه بل ينكر ان
يسمى المطرح له جوادا فاذا ثبت وتحقق معنى الجود والجواد فغنى من افاد غيره كمالا
لا بوجه من غرض يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل من يفعل فعلا لغرض يرجع الى
عوض فليس فعله جودا ولا الفاعل جوادا وكذا كل معط للقابل صورة جوهرية او كيفية
ما لغرض فيه وله غاية اخرى يحصل له بوسيلة ما افاده من الخير الحقيقي او بحسب ظنه
فليس بجواد قال بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء
الناقص الذات وذلك لان الغرض له قوله وهو المطلوب لذاته مطلقا ثم ترقى الشيخ
من هذا المقام وبين ان كل من يفعل فعلا لغرض فهو ناقص لذاته بوجه من الوجوه
فاقد في ذاته لما هو الاليق به واحسن واولى له ومستفيض كمالا اولويته من غيره فبعكس
النقيض كل ما هو كامل من جميع الوجوه فليس لفعله غرض وقد بالغ الشيخ في تحقيق
ذلك ابلغ تحصيل وتفصيل لان جماعة من علماء الكلام زعموا ان الفاعل الكامل
من كل وجه هو الذي يفعل بقصد وغرض لا لان غرضه ايصال الفائدة الى غيره لا الى

نفسه

العطف

ذاته والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض الذي هو ايصال الخير الى الغير ايضا يعود بالاخرة
الى استكمال الفاعل واستفادته كمالا لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والفاظ كلامه
واضحة غنية عن الشرح واعترض الفخر الرازي في شرحه للاشارات بان القصد الى
ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجواد لوجب ان يقال الحجر الذي سقط
من سقف فوقع على راس عدو انسان فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لصدق
تعريف الجواد عليه وهو افادة ما ينبغي لا لعوض واجاب عنه المحقق الطوسي بان الجواد
انما يكون ما يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن
الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال لنفسه
لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاق يكون بالعرض ثم ان
الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الدماغ والاعضاء
والموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان
لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو
انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض وانما يفعل
فهذا حال المثال الذي اورده وكذا نقول في الدواء المصحح والمزيل للمرض بالعرض
وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية الغير الملايم وهكذا حال الفاعلات الطبيعية
فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قلت فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود
بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكن لما
عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج
الى ان يقول بالذات لما اذا عرف البرودة انها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات
انتهى كلامه ونعود الى ما كنا فيه فنقول حاصل كلام الشيخ ان كل فاعل يفعل فعلا بالطبع
من غير ارادة او بارادة لغاية فهو ناقص في ذاته مستكمل بغيره قال واما الشفقة
والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع من التقصير في ذلك فهي
اغراض خاصة اه لما ذكر ان كل فاعل يكون له مقصود وغرض يفعل لاجله فهو ناقص
اراد ان يبين ان النقص والقصور وانحطاط المنزلة كما يلزم الفاعل من جهة الغايات
التي يقصدها ويستكمل بها كذلك يلزم من جهة بعض المبادي والدواعي للافعال لانها انفعالات

وذمايم في الحقيقة وان كان الجمهور بعيد ومنها من المحاسن كالشفقة والرحمة والعطوف
والفرح بالاحسان والغم بوقوع التقصير وهذه كلها وان كانت احسن من نقايضها
وقابلاتها في افراد الهيئة كغلاظة القلب والقسوة والفرح بالاساءة والتقصير و
الغم بالاحسان لكنها افات وعيوب بالقياس الى احوال المبادي العقلية وما فوقها
واما اطلاق الرحيم والعطوف ونحوهما على الباري عز اسمه فذلك بمعنى اعلى واشرف مما
يقع على المخلوق **قال** فالجود هو افادة الغني في جميع الجهات عن الافادة كما لا
اه لما بين ان الجود لغرض ليس بجود في الحقيقة اشار الى ان الجود الحقيقي هو افادة
الغني في كل جهة عن الافادة كما لا ثم عاد الى بيان الفرق بين الخير والجود الذي كان
بصدده فذكر ان ذلك الغني اي الكمال الذي افاده الجواد خير بالقياس الى القابل
وموجود بالقياس الى الفاعل وموجدها ثم عمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كما ان
الجود لا يكون جودا الا بالقياس الى فاعل لا يكون له غرض ولا لفعله عوض فكذلك
الخير انما يكون خيرا اذا كان بالقياس الى قابل منفعل من فاعل لا يكون لفعله لغرض
ولا عوض اذ كل ما الشيء هو خير بالقياس اليه سواء استفيد من جواد حقيقي ام لا فهذا
هو البيان الكاشف عن حقيقة الخير والجود **قال** وقد تكلمنا على العلل واحوالها
وبقي ان نجمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع وان كان يظن بها انها اه لما
بين من احوال العلل الاربع كلها مشتركة ومختصة بواحدة واحدة منها وقد علمت ان
البحث عنها مطلقا من وظايف هذا العلم لانها من الاقسام الاولية للموجود بما هو
موجود فالبحث عن احوال كل منها اذا اخذ مطلقا مختص بهذا العلم وانه من المبادي
للطبيعيات وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر في العلل الاربع يجب ان يكون
هذا العلم لاجل ان العلم واحد من العلوم الجزئية ان يثبتها ولها ويبحث عنها بل لو
فرض ان شيئا من العلوم لا يثبتها ولها كما يظن في كثير من الامور الموجودة المترتبة في
العلوم ان ليس فيها من العلل لا بعضها بل الا واحدة منها وهي الصورة كالتعليميات
لكان ايضا يجب النظر فيها والبحث عنها في هذا العلم وذلك لوجوه احدها
ان لكونها جميعا مما ينظر فيه ويثبت وجوده ولو الامور مختلفة وفي علوم متفرقة حرى بتر
ما يستدعي ان تحقق امرها ويعرف ماهيتها ويثبت وجودها في هذا العلم اذ البحث عن

البشر ٢

نحو وجود كل شيء في ذمة هذا العلم ما لم يختص بان يكون من الاعراض الذاتية
للمتغيرات وللمتحركات من حيث تغيرها المتمكنات من حيث تمكنها وثانيها انا نرى
انا نرى كثيرا من موضوعات ساير العلوم انما يتحصل القوام او الوجود من العلل الاربع
كلها وليس لصاحب العلم الذي هو موضوعه ذلك ابحثنا ان يبحث عن مبادي ذلك الموضوع بل
بيانها من العلم الذي هو فوق علمه وثالثها ان مطالب هذا العلم ليس مقصورا على معرفة
احوال الامور التي هي مبادي لساير العلوم بل معظم البحث فيه عن غيره عن الاقسام الاولية
للموجود بما هو موجود وعن الامور التي لا يختص وجودها بان يكون متكمما او متغيرا
ومن العلل كلها فان الموجود ينقسم الى فاعل وغاية وصورة ومادة كما ينقسم الى المتقابلات
وان لم يكن بهذه متقابلات اولا يمتنع ان يكون كل تقسيم نفسها بالمتقابلين فانه قد
يكون بمانعة الجمع على ان ما توهموه فظنوا ان التعليميات ليست بذوات علل اربع ولاجل
ذلك حقروا العلوم التعليمية واستحقوها بجهة عدم دلالتها على علة تامة ليس فيها او ليس لها
مبدا فاعلي مبدا حركة ولا لها غاية حركة ولا لها قابل قابل التغير والاستحالة فالامور
التعليمية لا امكان طبايعها وافتقار ماهيتها لا يجب وجودها الا بغيرها لا بذواتها
وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة في نشاءة اخرى كنشاءة الخيال والوهم
لكنها يلزمها المادة في وجودها الخارجي ومن جهة انفعالات تعرضها من الانقسام
وحدوث التشكل والتناهي فتنتسب المقادير الى الاشكال المختلفة والوحدات الى انواع
العدد كنسبة المواد القريبة الى الصور الا ترى ان لمراتب العدد خواص ولوازم واثار ليس
للوحدات بما هي وحدات ولا للعدد بما هو عدد فقد ثبت ان الصور التعليميات مبدا فاعليا
ومبدا قابليا وحيث وجدا وجد تمام التعليميات ليس الا من باب الاعتدال والتحديد
والترتيب اما الاعتدال فكون المستوي من السطح والمستقيم من الخط غير مختلف الاجزاء
بالارتفاع والانخفاض وكون المنحني منها فرجاريا وكون الزاوية القايمة لا حادة
ولا منفرجة وكون قوسها ربع الدايرة لا تزيد عليه ولا تنقص منه وكذا الحال في كل
قسم من اقسام التعليميات ان لا يكون لها زيد من نفسه ولا انقص منه لم يثبت عليه اثره المطلوب
منه واما التحديد فكما في الاشكال فان لكل شكل حدا واحدا او حدودا يتم بها وجوده
فوجود المثلث يتم بالحدود الثلثة والمربع بالاربعة هكذا والدايرة ايضا انما يتم وجودها

اولمتكمات من حيث تكمها ٢
ذامبادي ٢
متكممة ٢
اذ لا يلزم ٢
وظنوه ان التعليميات ٢
واستحقوا بها العدم ٢
تمام ٢
فكون ٢

بان يحيط بها خط واحد مستدير بجميع جوانبها فاذا نقص الخط عن ذلك كانت الدائرة
ناقصة غير تامة واما الترتيب فكما فى اقسام العدد فان كل نوع من انواع العدد انما يتم
وجوده بان يكون احاده موجودة مترتبة فهذا ونحوه معنى التمام فى الامور التعليمية
فان لم يسم احد هذا تماما كان مجرد اصطلاح وان خص لفظ التمام بما يكون غاية حركة
فلا يمكن ان يمنع كونه كمالا وخيرا ولا ان الخير انما مطلوب لذاته والشر مهروب عنه لكونه
لذاته وكل خير يصح التعليل به فى وجود ما لاجله كيف وتلك الغايات التى للحركات انما
يعلل بها الحركات والافعال لكونها خيرات فقط لا لكونها مما يوصل اليها بالحركة حتى
انه لو امكن نيلها بنحو آخر غير الحركة لكان ايضا نيلها مطلوبا لكى تفوت بعض الخيرات
مما لا سبيل اليها بعض الاشياء الا بالحركة فثبت ان للامور التعليمية علة غائية **قال**
ولولا ان الخواص واللواحق التى لهذه هى غايات تتادى اليها مبادئها لما كان الطالب
يطلبها فى المواد لتلك الغايات فان الصانع اه هذا دليل اخر على ان للتعليميات
غايات مقصودة يطلب لاجلها والكلام فى قوة قياس شرطى استثنائى يطوى
مقدمتها الاستثنائية والنتيجة ويكتفى بايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض
التالى وهو السالب الكلى باثبات موجب جزئى كانه قيل انه لو لم يكن الخواص واللواحق
التى للامور التعليمية غايات مطلوبة لفواعلها ومبادى وجوداتها بالحركة لما كان الصانع
ان يصنعها فى المواد ويطلبها لاجل تلك الخواص واللواحق لكن التالى باطل ونقيضها
حق فكذا المقدم فان صانعا قد يحرك المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبه
نفس الاستدارة بل لاجل شئ اخر من خواصها ولواحقها ككونها اوسع لما يحوى من
غيرها من الاشكال او ككون المستدير ابعد من الافة من المضلع ذى الزوايا وغير ذلك
من فوايد الدائرة فيكون مطلوبة لاجلها فهى غاية وجودها فاذن قد انكشف وانتضح ان
هذه العلل كلها توجد فى التعليميات كما توجد فى الطبيعيات فهى مشتركة بين هذين
العلمين العظيمين وتمام مع اشتمالهما على علوم كثيرة تحتهما واقعان تحت هذا العلم
فيجب ان ينظر صاحب هذا العلم فى احوال العلل لاشتراكها بين العلوم وللوجهين الاخرين
اللذين ذكرناهما **قوله** وليس انما ينظر اى صاحب هذا العلم فى المشترك فقط اه
اى ليس النظر لصاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون فى الامور المشتركة بين العلوم بل

قد ينظر فيما يختص بعلم اذا كان من مباديه فيكون مبدأ له وعرضا ذاتيا للامر الاعم
فان قلت كيف يكون العرض المختص بجزئى من الجزئيات من العوارض الذاتية للامر الاعم
اجيب بان العوارض التى بها يتخصص الجزئيات لا بغيرها فيها كالفصول للانواع التى تحت
جنس لما هى عوارض ذاتية لذلك الامر الاعم الذى هو كالجنس فكذلك هذا العلم قد ينظر
فى عوارض مختصة بجزئيات الامور العامة اذا كانت عارضة لذاتها او للموجود بما
هو موجود ولقسم منه وهى قبل ان يتادى المعروض فى الانقسام الى ان يكون موضوعا
لعلم جزئى طبيعى وتعليمى وقبل ان يتادى العارض فى التخصيص الى ان يكون من اعراض
ذاتية لموضوع من موضوعات علوم جزئية وذلك كالنظر فى احوال المبادى مختصة بالجسم
الطبيعى كالمادة والصورة له فانهما من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما
طبيعيا للحركة متهيئا والسكون فالبحث عنهما والنظر فى احوالهما بحث ونظر فيما هو مبدأ
للعلم الطبيعى ومسئلة فى العلم الكلى الالهى وموضوع المسئلة مبدأ للموضوع الطبيعى و
عارض للموضوع المشترك **قال** ولو كانت هذه علوما مفردة لكان افضلها منها
الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعنى العلم
الناظر فى العلل الغائية للاشياء يعنى لو ان احدا جعل مباحث العلل الاربع التى هى الان
من اجزاء هذا العلم علوما مفردة اى جعل مباحث كل منها علما مفردا وكتابا على حدة
بان وضع لمباحث الفاعل واحواله واعراضه الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل
بما هو فاعل ومسائله ومطالبه البحث عن اقسامه الاولية واحواله التى يعرض له بما هو
فاعل ومسائله ومطالبه البحث عن اقسامه الاولية واحواله التى وكذا وضع لمباحث المادة
علما موضوعه المادة ولمباحث الصورة كذلك ولمباحث الغاية كذلك حتى يصير علوما
اربعة كان افضل تلك العلوم علم الغاية لان موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات
العلوم الثلثة لان العلة الغائية هى التى جعلت سائر العلل عللا كما علمت ويشبه ان يكون
ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هى العلم بغايات
الاشياء وعللها التمامية التى بها تتم وجوداتها فان بالمادة يكون وجودها بالقوة
وبالصورة الحاصلة من الفاعل فى القابل تحصل اصل وجودها ثم لا يتم وجوده و
لا يكمل الا بالغاية والشئ مع تمامه اولى وافضل منه مع نقصه فالعلم الباحث عن غاية الاشياء

هو العلم التام فهو الحكمة بهذا اذا جعلت علوما مفردة واما اذا لم يكن كك وهو
احتما لان اجزاء احدهما هو الان كك وهو كون مسئلتهما جميعا من اجزاء علم واحد
هو هذا العلم يعني الفلسفة الاولى وح ايض يكون العلم الباحث
عن العلل الغائية افضل اجزاء هذا العلم وثانيهما ان
يفرد للنظر في احوال العلل كلها علم مفرد يبحث
فيه عن احوال العلل بما هي علل وعن اقسامها
الاولية فح يكون البحث عن كل من الاربع
جزءا من اجزاء ذلك العلم فح
ايض يكون النظر في احوال العلل
الغائية افضلها

تمت